杭州佛学院唯识学研究室研究成果

光泉 ◎ 主编

YUJIALUN YANJIU

瑜伽论研究

[日]宇井伯寿 ◎ 著　　慧观　周丽玫 ◎ 等译





宗教文化出版社

杭州佛学院唯识学研究室研究成果

光泉 ◎ 主编

YUJIALUN YANJIU

瑜伽论研究



[日]宇井伯寿 ◎ 著

慧观　周丽玫 ◎ 等译　　慧音　亦合 ◎ 等校

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

瑜伽论研究/[日]宇井伯寿 著;慧观,周丽玫译.--北京:宗教文化出版社,2015.7

ISBN 978-7-5188-0060-5

I. ①瑜 … II. ①宇…②慧…③周… III. ①瑜伽-研究 IV. ①R247.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 162756 号

瑜伽论研究

[日]宇井伯寿　著

慧观　周丽玫　等译

慧音　亦合　等校

出版发行: 宗教文化出版社

地　　址: 北京市西城区后海北沿 44 号　(100009)

电　　话: 64095215(发行部)　64095265(编辑部)

责任编辑: 王志宏

版式设计: 陶　静

印　　刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版本记录: 880×1230 毫米　32 开本　14.5 印张　350 千字

2015 年 8 月第 1 版　2015 年 8 月第 1 次印刷

书　　号: ISBN 978-7-5188-0060-5

定　　价: 39.00 元

译者序

《瑜伽论研究》是一部以《瑜伽师地论》研究为题材的学术专著，作者为日本著名印度学专家、佛教学者宇井伯寿。宇井伯寿，1909年毕业于日本东京帝国大学（现东京大学），后留学于德、英，归国后长期执教于东京大学印度哲学研究所。退休后又转至驹泽大学佛教学部继续任教，其间曾出任日本驹泽大学校长，因其卓越的学术成就而荣获日本学士院奖和文化勋章。宇井先生不仅精通梵文、巴利文等佛教语文，且能熟练阅读汉译佛典，为日本近代少有的通才型学者之一。在其学术生涯中，宇井先生始终坚持学术本位的治学态度，重视文献考据，决不以信仰等替代学术，尤其是他提出的弥勒论师为真实历史人物而并非传说中的菩萨的学说，在日本印度学和佛教学者间产生了巨大反响。

《瑜伽论研究》由26章构成，就总体而言，是就《瑜伽师地论》（以下略为《瑜伽论》）整部著作展开的全面性介绍及个别论点的阐释。其中，1-5章是就论著总体情况的概述，包括文本、框架结构、研究史的评述、梵语名称的考察、传至汉地的过程等内容。6-8章介绍的是本地分菩萨地的内容，主要阐释了菩萨地与《大乘庄严经论》和《解深密经》两部经论之间的内在关联，进而对三性三无性问题做了集中考察。9-10章介绍的是声闻地的内容，其中重点考察了无种性即一阐提的经证问题。11章介绍的是《瑜伽论》这部书的立场，宇井先生认为，《瑜伽论》欲表达的是声闻、缘觉和菩萨三乘各别的思想，而并非如后世所理解的纯大乘的思想。在接下来的各章节中，均围绕这一线索展开论述，乃至在26章中作为最终的结论再次加以强调。可以说，这是宇井先生在本部著述中欲表达的最核心的论点。12-16章介绍的是以阿赖耶识为重点的“识”的问题，包括其存在、功能以及相关论证，顺带也论及末那和阿陀那二识。17章介绍的是十六种异论，其突出特点是将《瑜伽论》所见的16种外道异论，与长阿含《梵网经》以及巴利语佛经中的相关内容进行一一比对，以确认其传承的缺减和增益。18-19章介绍的是惑业苦和禅修的次第问题，换言之，讲的是苦产生的原因及其灭除的次序即“地”。关于惑业苦，宇井先生认为《瑜伽论》所依据的是佛教的缘起说。有关十七地的确立依据，宇井先生的考察结论是原因不明，其严谨的治学态度由此也可见一斑。20章介绍的是作为佛教学问体系的五明处。根据宇井先生的考察，五明处是基于佛教立场对古代印度学问体系的

分类，在不同的时期有不同的定位标准，而在《瑜伽论》中是被作为菩萨所修列举的。21章介绍的是小乘经典资料之实例，意图在于通过汉译《阿含经》和巴利语经典中的实例，说明《瑜伽论》中包含着许多小乘佛教的内容，为接下去推导出《瑜伽论》是三乘各别或通三乘之论著的主张奠定基础。22章介绍的是修慧。修，在佛教中是继闻、思之后的最后实践阶段，也是验证所学成果的最后一个环节，因此非常重要。宇井先生指出，《瑜伽论》作为大乘佛教的第一部论著，其修行实践多源自小乘佛教，而作为大乘体系则存在诸多缺憾，故而在实践方面为修行者带来的利益是有限的。23章介绍的是独觉。独觉，又称缘觉，据《俱舍论·分别世品》："言独觉者，谓现身中离禀至教，唯自悟道，以能自调，不调他故。"根据宇井先生的解释，尽管在《阿含经》中已存在独觉的表述，但作为处于声闻和菩萨之间的"乘"，还是在《瑜伽论》中首次论及。24章介绍的是有余依和无余依二涅槃。涅槃被区分为有余依和无余依两种，其源流来自小乘，不过，根据巴利文的意思，有余和无余主要用在是否存在毒的残余方面，并不是后来所解释的烦恼和身体的有无。不过，恰恰因为这样的解释，《瑜伽论》才得以在阿罗汉与如来之间勾画出一条分水岭。宇井先生也因此认为，其刚好反映了本论三乘教的性质。25章介绍的是声闻和菩萨的区别。与声闻、独觉相比，菩萨的主要特征表现在利他精神上，在宇井先生看来，《瑜伽论》中有关菩萨的描述具有极强的夸张色彩，这一点恰当地体现了印度人丰富的想象力。不过就《瑜伽论》最终要表达的意图来看，仍然是三乘各别的观点，其与自古以来所通

行的《解深密经》、《瑜伽论》、《唯识论》等论著都是论及三乘教的观点也相吻合。26章是结语，即本著作的结论部分。作为最终的结论，宇井先生归纳指出三点：第一，《瑜伽论》是三乘教的论著，是启蒙性的著作，而且其中几乎没有涉及般若思想，所以归根结蒂仍属于一部初步的基础性论著。第二，《金刚般若经论颂》、《现观庄严论颂》都涉及了般若思想，属于纯大乘的论著，其中包含着比《瑜伽论》更进一步的内容，可以说这表明了著者已经将纯大乘的思想引入到了体系之中。第三，《大乘庄严经论颂》、《中边分别论颂》、《法法性分别论经体部》阐述了最为先进的思想，所以值得进一步探究。尽管如此，由于《大乘庄严经论颂》还没有完全清除三乘教的痕迹，故而在唯识思想方面，只能说是《瑜伽论》体系中的一个另类。

本书由集体翻译共同完成，翻译过程大体分为三个阶段。首先，由多位译者分担翻译任务，具体分工为：第5、6、7由慧观（肖平，浙江工商大学日语学院教授、杭州佛学院研究生导师）翻译，绪言以及第1、2、3、4章由周丽玫（电子科技大学中山学院日语系教师）翻译，第8、9、10、11、12、13、14、15章由王廷美（浙江工商大学日语学院研究生）翻译，第16、17、18、19章由魏哲（浙江工商大学日语学院研究生）翻译，第20、21、22、23、24、25章由王欣冉（浙江工商大学日语学院研究生）翻译，26章及解说部分由慧音（杭州佛学院女众部法师）翻译。译文初稿完成以后，由慧音依照原文对译稿进行了全面核对并增加了注释。最后，由慧观、亦合（杭州佛学院唯识方向研究生）对全部译稿做了统校。此外，演相（杭州佛学院唯识方向研究生）在翻

译过程中也给予了多方面的帮助，在此深表谢意。

需要说明的是，由于排版等原因，日语原文中有很多植字错误，如将“徧依圆三性”误植为“偏依圆三性”，将 purā 植为 puiā 等，译者在翻译过程中对此类错误只要发现的，做了一一订正。同时，对于日文中出现的一些存在缺减的人名，一律改为全称，如“基”，改为“窥基”，以顺应汉语习惯。对于日文原文中出现的主语省略现象，如果影响到理解的，则加以补足。此外，因日语原文中出现了大量对《瑜伽师地论》等汉语经典的解读，为了方便阅读者进行比较，故以脚注的形式给出汉语原文。原文出处均依陕西师范大学编写发行的《汉籍全文检索系统》检索而出。

鉴于以上参与翻译的人员大都缺乏唯识专业背景，故而尽管在阅读、查阅、修改和整理方面已竭尽全力，但在术语和概念的把握上仍难免有所偏颇，故恳请唯识领域的大德、专家不吝赐教。

慧观识

2015 年 7 月于杭州佛学院法云校区

绪　言

《瑜伽论》是一位叫做弥勒的论师的著述，这是我的一贯主张，也是本研究的出发点，即基于这一立场对《瑜伽论》进行解读，进而展开全面讨论，旨在阐明其在内容上属于以三乘各别思想为基础的三乘教义。

《瑜伽论》全称为《瑜伽师地论》，与其他几部论著相同，是一千四百年或更早以前，由安住在兜率天宫一生补处的弥勒菩萨降临到人间对无著论师所宣说，另一种说法是，无著论师上天求教，弥勒菩萨只对无著论师传授的神圣不可侵犯的论说。从信仰的角度来看，这样的解释并不存在任何问题，然基于学术研究的态度看，既然历史上存在着这样一部著作，那么理所当然就应该认为世上确实曾经存在过这样一个人，过分的神秘渲染反而会淹没历史的真实性。我个人认为，把信仰带进研究

之中，从一开始就会犯一个错误，即将一切都诉诸于崇拜，把《瑜伽论》看作未来佛之弥勒菩萨的著述，在现代来看是佛教学界的一个遗憾，羞于面对其他学界的一般学者言及。这是我由衷的毫无掩饰的内心告白。然而，作为学者们的观点，因所依据论据的不同，能够得出完全不同的结论，所以，我在此绝没有批评他人观点之意，而只是在做彻底的自我反省。在一切皆有可能发生的现代社会，即便认为所有佛教经典并非一概出自佛说，也不能算做哗众取宠，当然，或许会招致一定程度的批判。尽管弥勒论师的情况或许有些不同，但假托未来佛所创作的情况，确实不能算作一个特例，我坚信这一点。

如果不认为未来佛之弥勒菩萨是著者，那么其著者又是何人？关于该论著的出现，所有的传说皆趋向一致，即只提及了弥勒菩萨和无著论师，而并无其他所谓异说。当然，假如完全撇开传说，认定著者为不详，也不失为一种作法。然而，假如我们完全对传说置之不理，那么就会使一切变得更加扑朔迷离，这样一来，自己的主张也就失去了基石，这当然不是我所预期的，而属于一种自杀性行为。因此，传说中将无著论师作为著者，或如藏传佛教所传，无著论师在自己的论著中谈及自己是从弥勒菩萨处听闻《瑜伽论》的，又以具名加以引述，所以其作者只能是弥勒菩萨。或许在此我们可以做这样的推测，即无著论师所言及的弥勒菩萨与作为未来佛安住于兜率天宫的弥勒菩萨虽然名字一致，但实际上却是两位不同的菩萨。将优秀的论师尊称为菩萨，这是古往今来的传统，因此可以得出一个必然的结论，即无著论师所言之弥勒菩萨实际上就是弥勒论师。

根据以上推论，我们在此认为名为弥勒的论师就是《瑜伽论》的著者。

尽管弥勒论师为真实人物的观点在学界并没有得到普遍认同，但我在此无意就这个问题做任何申辩，因为我认为，存在异议是极其正常的事。就我本人而言，也不想通过大家认同我的观点来获得研究上的满足感。我认为这些完全属于学术问题，在反思性考察的范围之内，与卜卦求神丝毫不搭边际。由于自己信仰作为未来佛之弥勒菩萨，所以不敢轻易冒犯菩萨的威德，同时也不能将著书中的缺陷或错误都归罪于菩萨。对于弥勒论师，我亦衷心敬仰，因而计划对他的众多著作展开系统研究。

我是一名佛教徒，久远以来深受佛菩萨的庇佑，现在又依佛教而生活着。尽管如此，我决不敢自诩为科班出身的佛教学者，也没有这样的愿望，仅仅是为了印度哲学史的研究而在努力进取。在研究上我认为，对祖师大德进行批判和责难，是件罪孽深重的事，这是我的态度。不过，还有其他一些原因，我经常被称指责为外道，就此我甘愿接受批评，因为我所研究的内容确实与外道难逃干系。既然是外道，那么由批评或责难古德所造成的罪孽就属于另外问题，这或许有强词夺理之嫌，但的确是我所期待的。在此伏请诸位圣贤明鉴。

宇井伯寿谨识

昭和三十一年三月五日

附记：

索引的制作和校对等工作皆由中村元博士承担，在此深表谢意。另外，也衷心感谢岩波书店各位所做的各种努力。本书也是为了自贺77岁喜寿。因为汉译省略了索引，故将此段省略。

参考文献：

〈历史人物的弥勒及无著的著作〉，1921年，《哲学杂志》，1924年《印度哲学研究》第一收录。

〈摄大乘论研究中的第一著者部分〉，1925年，载《印度哲学研究》第七。

〈金刚般若经释论研究〉，1955年，《名古屋大学文学部研究论集》XII。

〈庄严经论及中边论的著者问题〉，1956年，同上XV。

玄奘三藏翻译年历表

（太宗、贞观 19.1,24、归长安）

（以下括弧内为卷数。5,2 的 5 代表月份,2 为日期）

645 19	○大菩萨藏经(20)5,2~9,2
	○显扬圣教论颂(1)6,10
	○六门陀罗尼经(1)7,14
	○佛地经(1)7,15
	○显扬圣教论(20)10,1~20,1,15
646 20	○大乘阿毗达磨杂集论(16)1,17~闰 3,29
	○西域记(12)7 月
647 21	○大乘五蕴论(1)2,24
	○摄大乘论无性释(10)3,1~23,6,17
	○瑜伽师地论(100)5,15~22,5,15
	○解深密经(5)5,18~7,13

○因明人正理论(1)8,6

648 22 ○天请问经(1)3,20

○十句义论(1)5,15

○唯识三十论(1)5,29

○金刚般若经(1)10,1

○百法明门论(1)11,17

○摄大乘论世亲释(10)12,8~23,6,17

○因明正理门论本(1)12,25

○摄大乘论本(3)闰12,26~23,6,17

649 23 ○缘起圣道经(1)1,1

○识身足论(16)1,15~8,8

○如来示教胜军王经(1)2,6

○甚希有经(1)5,18

○般若心经(1)5,24

○菩萨戒羯磨(1)7,15

○王法正理经(1)7,18

○最无比经(1)7,19

○菩萨戒本(1)7,21

○大乘掌珍论(2)9,8~9,13

○佛地经论(7)10,3~11,24

650 高宗永徽 1 ○称赞净土佛摄受经(1)1,1

○瑜伽师地论释(1)2,1

○分别缘起初胜法门经(2)2,3~2,8

○说无垢称经(6)2,8~8,1

	○药师本愿功德经(1)5,5
	○大乘广百论本(1)6,10
	○大乘广百论释论(10)6,27~12,23
	○本事经(7)9,10~11,8
	○诸佛心陀罗尼经(1)9,26
651 2	○受持七佛名号功德经(1)1,9
	○大集地藏十轮经(10)1,23~6,29
	○阿毗达磨显宗论(40)4,5~3,10,20
	○阿毗达磨俱舍论(30)5,10~5,7,27
	○俱舍论本颂(1)
	○大乘成业论(1)闰9,5
652 3	○大乘阿毗达磨集论(7)1,16~3,28
	○佛临涅槃记法住记(1)4,4
653 4	○阿毗达磨顺正理论(80)1,1~5,7,10
654 5	○难提蜜多罗所说法住记(1)闰5,18
	○称赞大乘功德经(1)6,5
	○拔济苦难陀罗尼经(1)9,10
	○八名普密陀罗尼经(1)9,27
	○显无边佛土功德经(1)9,28
	○胜幢臂印陀罗尼经(1)9,29
	○持世陀罗尼经(1)10,10
655 6	
656 显庆 1	○十一面神咒心经(1)3,28
	○阿毗达磨大毗婆沙论(200)7,27~4,7,3

657 2	○阿毗达磨发智论(20)1,26~5,5,7
	○观所缘论(1)12,29
658 3	○入阿毗达磨论(2)10,8~10,13
659 4	○不空羂索神咒心经(1)4,19
	○阿毗达磨法蕴足论(12)7,20~9,14
	○成唯识论(10)闰10,×~12,7
660 5	○大般若经(600)1,1~龙朔10,20
	○阿毗达磨品类足论(18)9,1~10,23
	○阿毗达磨集异门足论(20)11,26~龙朔3,12,29
661 龙朔 1	○辩中边论颂(1)5,1
	○辩中边论(1)5,10~5,30
	○唯识二十论(1)6,1
	○缘起经(1)7,9
662 2	○异部宗轮论(1)7,14
663 3	○阿毗达磨界身足论(3)6,4
	○五事毗婆沙论(2)12,3
	○寂照神变三摩地经(1)12,29
664 麟德 1	○咒五首经(1)1,1 △2,5 入寂

以上内容根据《开元录》摘出,据此可推知玄奘于二十年间共译出七十六部一千三百四十七卷经。其中只对《瑜伽论》根据序言作了修改。如果参照注释进行一一核对的话,可能还有需要修改的地方。另外,《西域记》为其所撰而非其所译,但也收录其中。

另外还列出了参加执笔或者证文[1]以及缀辑的人名。(数字为其执笔的次数。)

大乘光28、大乘基6、大乘云5、辩机4、嘉尚4、大乘巍3、知仁3、释诠3、元瑜3、玄则2、明濬2、智证2、大乘钦2、大乘晖2、大乘询2、大乘林2、玄赜1、灵睿1、灵隽1、慧朗1、玄忠1、慧立1、靖迈1、神昉1、大乘谌1、敬明1、神察1、弘彦1、神皎1、杜行顗1、道宣(证文)1、辩机(缀辑)1

然而,往往是同一个人与他人或者与某些人一起共同执笔,因此无法知道精确的情况。总体上共有五十余人,传下来的不过约半数。其中,"大乘光"为普光,在《俱舍论》方面尤为有名,"大乘基"为法相宗开祖之窥基,其余的云、巍、钦、晖、询、林、谌等具体名字皆不详。

根据上表可以分出三个时期段,645~649前半年主要为唯识因明、649~660为小乘和般若、661~664为大小乘混合,因此可以推断,并不是从一开始就有计划地进行翻译。早期译出的《显扬论》、《杂集论》、《瑜伽论》、《深密经》、《摄论无性释》、《唯识论》、《摄论世亲释》值得我们注意,可以说这些是新译本的出发点和基础。

---

[1] 译注:原文为"译文",参考后面的"道宣(证文)",故改为"证文"。

目　录

第一章　译出、梵本和藏译

《瑜伽论》，全名为《瑜伽师地论》，共百卷。根据译场监阅许敬宗所做之序，由玄奘于贞观二十一年五月十五日起至翌年二十二年(648)五月十五日止，花一年零一个月时间译出。灵会、灵隽、智开、知仁、玄度、道卓、道观、明觉担任承义笔受，由玄謩刊证梵文，玄义证字，道洪、明琰、法祥、慧贵、文备、神泰、道深详证大意。另外，从“本地分”中的“五识身相应地”起至“无寻无伺地”止的十卷由道智承旨缀文，从“三摩呬多地”至“修所成地”止的十卷由行友、从“声闻地”的“初瑜伽种性地”至“第二瑜伽处”止的九卷为玄赜、从“声闻地”的“第三瑜伽处”至“独觉地”的五卷为玄忠、从“菩萨地”至“无余依地”的十六卷为靖迈、“摄决择分”的全三十卷为辩机、“摄异门分”和“摄释分”的四卷为处衡、“摄事分”的十六卷为明濬奉旨缀文，其分工明确。这些

人无一不是学富五车的一代名僧硕学，奉圣谕而齐聚一堂，然遗憾的是，几乎没有流传下来有关他们生平事迹的资料。除曾亲临玄奘译场的道宣在其著《续高僧传》中提及二、三人之外，而并未对其同时代或者后辈之人立传，又因后来历经了会昌法难和唐末五代之乱，相关史料散失殆尽，因此在《宋高僧传》中，对《续高僧传》以后的唐代高僧立传甚少。即便有，也不过是一些称不上传记的零散记录，所以他们的事迹或许永远被淹没在历史的长河中，我们为此感到遗憾。

在一年零一个月的时间内译出百卷，在赞叹其勤奋之余，也为其速度之快感到惊讶。也许正是因为这个原因，导致译文中出现了一些不统一的地方。例如，在下面要对某处文章进行引用并解释时，所引句子与原译文不同。再如，对于音译词“三摩呬多”，有时候又意译为“等引”或“定”。尽管这些在通篇译文中的分量属于九牛一毛，但既然有了意译“等引”，则无需再使用音译“三摩呬多”，“补特伽罗”和“数取趣”的并用也属于此类问题。又如将“沙弥”、“沙弥尼”译为“勤策”、“勤策女”或“劳策男”、“劳策女”，这些恐怕是承义笔受者或者是承旨缀文者的疏忽。在百卷的译文里出现一些类似现象虽不值得小题大做，但译文中也确实有一些令人费解的地方。例如，对于五明处中的声明处的解释，恕吾辈愚钝，实在无法理解。声明无外乎文法，对于现代人而言，梵语文法的理论也不可能完全不能理解。然而在中国唐代，就连大学者们都犯难，这说明在梵语和汉语之间存在着文句结构方面的差异，且已超出了学者们的想象。所以，对于那些只懂中文而不懂梵语的一般学者来说，仅仅凭借单词的意思，无法透彻地理解原文

之奥义，也就可想而知了。这是因为，即便了解八转声、六合释等语法范畴，但如果没有性、数或人称等其他知识，也难以对原文做到全面把握。若不是因为这一点，玄奘的嫡传弟子们就没有必要竞相夸示其梵文的功底了。当时的注释者往往在注释之际加上一些实际上并不必要的关于梵语、梵文的说明，这些无疑都是在展示其梵语的理解力，尤其在批评旧译本之际表现得更为突出。尽管说译者玄奘精通梵文，我们没有资格对其妄加评论，但有关声明处的翻译，恕我冒昧，不得不说玄奘对它的理解仍存在欠妥之处。我们之所以推断在译出之际有一些添加成分被窜入，那是因为译文中出现了“末那名意”之类的梵文中不可能出现的构词法。当然，我们还必须从文本批评的角度厘清这些被窜入的添加成分是在印度本来就存在，或是在译出之际被添加的，这两种可能性都存在。此外，我们也不能排除译出后在传抄过程中被添加的可能性。总之，不能说如今的《瑜伽论》忠实地继承了当时的版本。至于将“胜解”误写为“解脱”之类的例子，就更不值得一提了。另外还有一些情况，译文虽然忠实地表达了原文的含义，但因为完全没有显示出梵语的格位，遂致使含义变得模糊不清，这样的例子也不在少数。或许以中文为母语的人能够大致理解其中的含义，而对于我们日本人来说，则有较大困难。当然，对于一般的中国学者来说，要彻底掌握其含义，也应存在一定难度。

关于《瑜伽论》的梵本，作为独立的“菩萨地”梵文写本存于尼泊尔，由 Hodgson① 发现后收藏于剑桥大学图书馆。荻原云来博士

---

① 译注：Brian Houghton Hodgson 为英国东方学专家，曾出任尼泊尔公使。在尼泊尔期间搜集了多种梵文佛典带到欧洲。著有《根据尼泊尔佛教圣典的佛教概说》等。

于明治三十七年(1904)采用罗马字将之抄写下来,于昭和五至十一年(1930-1936)印成414页的大部头文本出版。根据其中之序言可以了解到,明治四十三年(1910)榊亮三郎博士从印度引进相同的梵文写本收藏于京都大学图书馆。荻原博士是经过核对了这个版本,又参照藏译本、汉译本、《菩萨地持经》、《菩萨善戒经》后才出版的。"菩萨地"的梵文写本之所以独立存在,或许是因为在《菩萨地持经》的译者昙无谶(385-433)来华之前,"菩萨地"早已为人们所重视和喜爱,故而有单行本传世,这当然不一定表明"菩萨地"是最先完成的部分,而其他部分于后渐次完成,最终形成我们现在所看到的拥有十七地的"本地分"。这一点有待进一步研究,在这里我们暂且不做进一步探讨。尽管如此,梵文"菩萨地"的出版也具有极其重大的意义。笔者在此要特别感谢荻原博士,是他将梵文本惠赠给我,而在那之后,即自昭和十四年(1939)四月份开始,我每周一次面向东京大学研究生院的学生及其他爱好者讲读该文本,并于昭和十七年七月讲读完毕。事实上,正是因为对"菩萨地"的讲读,我才产生有计划研究《瑜伽论》的意图,如果没有此次契机,恐怕也不会有这样的计划。从梵文来看,我发现大众版的《瑜伽论》有很多断句、训点方面的错误。同时,注释者的解释正确与否也需要进一步探讨。说起荻原博士惠赠我梵本还有一段因缘,因为之前在我的建议下,多田等观君将德格版藏译本"菩萨地"邮寄借给博士,而突然收到藏译本的荻原博士或许出于惊喜,慨叹天不绝后学,故而作为酬谢才赠与我梵本的吧。

据说,印度的 Rāhula Sāṅkṛtyāyana 法师为求梵本,筚路蓝缕前往中国西藏,最终如愿以偿地找到了"菩萨地"之外的《瑜伽论》五

分全部的梵文写本。我并没有亲眼见过该写本，也没有直接从当事人口中听说，因此不敢保证消息的准确性。听说此次发现是在第一次世界大战之前，当时法师主动提出要求，希望来日本跟荻原博士进行合作研究，然日本佛教界对此抱有颇多的顾虑。后来则听说法师去了苏联，到了司兹优罗瓦兹克博士[1]那里。由于战争的缘故，后来就失去了消息。如果此事确实，那么就意味着《瑜伽论》的全部梵本已经被找到，这对世界学界来说无疑是一项巨大的贡献。然而，由于无从得知其后的状态，所以在此只能望洋兴叹。我现在唯一的希望是，看到全部梵本的公开出版，哪怕有些残缺。听说最近有一位印度学者正准备将其刊印出版。

当然，《瑜伽论》全部文本也被译成了藏语，存于藏语大藏经中。东北目录[2]为4035-4042，共为六帙，浩繁庞大。我们可以从"菩萨地"已经出版的部分得知，藏译本与汉译本仅在顺序上有些差异，而整体一致。其中有些部分没有写出藏译者的名字，不过可以看出这是数人合译的成果，在这一点上，与玄奘一人译出的汉译本有所不同。具体情况如下，从最开始到第二十卷的"修所成地"第十二为止，译者为阙，从第二十一卷至第三十四卷，可能包括"独觉地"在内的整个"声闻地"的译者为 Jinamitra 和 Ye-śes sde (circa.814, A.D.)，相当于第三十五卷至第五十卷的"菩萨地"的译者为 Prajñāvarma 和 Ye-śes sde，相当于第五十一卷至第八十卷的"摄决择分"，译者为 Prajñāvarma、Surendrabodhi 和 Ye-śes sde，

---

① 译注：因未查到此人的具体信息，故其名字的音译参考了财团法人严宽枯文教基金会出版的印海法师译《瑜伽论研究》。

② 指日本东北大学藏本目录，简称"东北目录"。

相当于第八十五卷至第一百卷的“摄事分”的译者为 Prajñāvarma、Jinamitra 和 Ye-śes sde，相当于第八十三卷至第八十四卷的“摄异门分”的译者为阙，相当于第八十一卷至第八十二卷的“摄释分”的译者为 Prajñāvarma、Surendrabodhi 和 Ye-śes sde。也就是说，Ye-śes sde 参与了整部经的翻译，其他人则各自负责一部分。关于这些译者的生平以及他们对于《瑜伽论》的造诣等，我们都无从知晓。然而，关于中国的玄奘，根据玄奘本人以及其嫡传弟子们的讲述，他原本是摄论宗的学者，为了彻底批判中国摄论宗的异说，才专门赴印度求取《瑜伽论》的。又根据冥详、慧立、彦悰等其嫡传弟子所述，他在那烂陀寺从戒贤处听讲《瑜伽论》三遍，又听讲显扬、对法、因明、声明、集量、顺正理等各一遍或两遍，还听讲中百二论三遍，在克什米尔从调伏光法师处听讲俱舍、婆沙、六足阿毗昙等，并在这里切磋琢磨学习中遇到的疑问，先后花费了五年的时间。另外，还在杖林山从胜军处听讲瑜伽、因明、庄严论等，在达罗毗荼国对当地学者尝试着就《瑜伽论》进行发问及讲授《瑜伽决择》。

由此来看，玄奘在《瑜伽论》方面的造诣毫不逊色于他人。即便是藏译本的译者，其水平是否在玄奘之上，现在看来还无法断言。虽然玄奘的可信赖度不可置否，但问题是，在译场上玄奘的解释未必能够始终成为定稿的标准，有些解释，于现在看来显然是错误的。关于译文，如前所述，很多地方并没有显示出梵文的格位，故而在读大众版的训读时就遇到了困难。不过，从事物的名称、词语的含义、文脉的透彻把握等方面看，其译文都是非常出色的，已远远超越了在语言学上一向自负的现代西欧佛教梵语学者，因为

面对内容庞大的《瑜伽论》,欧美学者们也会常常慨叹其语文功底之不足。不过,如果将我的这一评判展示给欧美的佛教梵语学者们,他们会不会觉得是一种不礼貌呢?

第二章 《瑜伽论》的结构

《瑜伽论》,无论是汉译本,还是藏译本,都由五个部分组成,此五分按照汉译本的名称分别为(1)本地分;(2)摄决择分;(3)摄释分;(4)摄异门分;(5)摄事分。单纯就内容而言,藏译本无有不同,只是五分的顺序与汉译略不一致。汉译本的顺序如下:

一、本地分……第一卷至第五十卷……4035-4037(通帙 229-231)

二、摄决择分……第五十一卷至第八十卷……4038(通帙 232-233 前半部分)

三、摄释分……第八十一卷至第八十二卷……4034(通帙 234 的第三部分)

四、摄异门分……第八十三卷至第八十四卷……4041(通帙 234 的第二部分)

五、摄事分……第八十五卷至第一百卷……4039-4040(通帙233后半部分及234的第一部分)

与以上汉译本相对,藏译本的顺序为(1)本地分;(2)摄决择分;(3)摄事分;(4)摄异门分;(5)摄释分。然而由于分帙的关系,即(3)"摄事分"横跨两帙,因此自然被分成两部分。不过,所谓五分也并非是严格按照上面的顺序依次排列的,而且每一部分也并非绝对的独立。在顺序不同的后三分中,"摄释分"是针对最胜子等著《瑜伽论释》中出现的用以解释诸经的法则所进行的诠释,即主要是针对经文,包括(1)体(即文和义)、(2)释、(3)师、(4)说众、(5)听、(6)赞佛略广、(7)学胜利等进行的说明。

"摄异门分"也是针对同一释论所做的诠释,包括经中所有诸法的名相分别以及针对经文解释了文和义上的差别。换言之,前面"摄释分"主要是关于文句,而"摄异门分"主要是依据文和义依照白品四门、黑品九种之分类所做的解说。异门又有"异名"之意。进而,"摄事分"的情况也类似,是就三藏中的核心事义所做的诠释,即详细解释了经律论之三藏中的重要的法相名义。前面的两分各自不过为二卷,而此分的分量却达到十六卷。当然,分量的大小并不是关键。从内容上看,分为有关经律论的概说和释经两大部分。把有关经律论的概说置于释经的前面,就结构而言,不能说不妥,或相反是非常妥当的安排。此外,经考察其内容,各分之间互有穿插,如对于前分已经叙述过的内容,后分或多或少又提及,或者从其他另外角度重新论述,而从总体上看,整个三分的内容类似于一种附录。也就是说,即便没有这三分的内容,整部论著也不会给人以缺失或断裂的感觉。因此,也没有必要一定以汉译

本的顺序为准，藏译本的顺序也有其合理性。我们姑且把整个后三分视作补遗类的附录，这样在此即便对其不进行论述，似乎也无关大碍。基于这样的立场，本《瑜伽论研究》的探讨范围将主要集中在“本地分”和“摄决择分”的相关内容上。

其中，“本地分”阐释的是十七地，而十七地为本论的主要内容，所以此部分又被称为“十七地经”或者“十七地论”，甚至有时候整部《瑜伽论》也被称为《十七地论》。早于玄奘一百多年前，真谛曾于梁代译出过《十七地论》五卷，然由于兵燹战乱等原因而散失，没有流传下来，或者说，当时的传播范围恐怕也很有限。

在玄奘的弟子或法脉门人中，都一致认为自佛教传到中国以后，虽闻《十七地论》之名，却不知道十七地为何种经典，所以其他人也未必知道其内容。所谓五卷，并不意味着将十七地论分五卷全部译出，而是在翻译过程中时断时续，故而只译出了五卷。现存有当时一并译出的《决定藏论》三卷，这毋庸置疑的是“摄决择分”的译文，但只是“摄决择分”最开头的一部分而已，这一事实足以证明以上判断。关于十七地的名称等相关内容，容后再叙。

“摄决择分”被翻译为“决定藏论”也是同样的道理，“决择”是梵文 viniścaya 的翻译，而真谛将其翻译为“决定”。因为在德格版西藏大藏经的目录里用的是 nirṇaya 一词，真谛所持的版本或许也是这个词，所以将其翻译为“决定”，这原本是没有问题的。不过，玄奘的弟子窥基则对此有不同看法，即认为 viniścaya 并非“决定”，而是“决择”，如果译作“决定”，则应该是“尼也摩”(niyama)。其实，将 viniścaya 译为“决定”也未必一定是错误，更何况其原词有可能是 nirṇaya，因此不能断然指责“决定”的译词就

是错误的。尽管这一武断的批评或许源自窥基的孤陋寡闻，但也反映出在此类问题上窥基所持的普遍态度。“决择”从译词本身上来解释，表示排除疑问、辩明道理，或为排除疑问、简择真义，因此，“决定”的译词反而更加妥当。为什么一定要批评呢？“摄”的梵文为 saṁgraha，真谛将其译为“藏”。“论”为独立的书，故把相当于“分”的内容作为“论”安排。总而言之，正如“决择”一词的意义所示，这部分是对前面十七地中所论述的种种隐密至深的要义所做的研究和考察，乃至得出最终的结论，因此从性质上说，就是针对“本地分”所做的一种研究性注释。

显而易见，这是“本地分”的“摄决择分”，故而也可以推知，这两部著述并非出自同一时间。同时，两部分的思想也存在明显不一致之处。恰如其名称所展示的，它是在完成“本地分”之后，再进而归纳出其中之不足或需要补充的内容而完成的。由此我们可以推知，“摄决择分”是对“本地分”的进一步解释，最终使其成为一部完整的论著。由此也可以进一步印证前面所说的“摄释分”等三分为附录的观点。从这个角度说，藏译本的顺序或许显得更加妥当。

如上所述，我们有理由把阐述十七地的“本地分”和对其进行注释的“摄决择分”视作两部独立的书。同样道理，进而把《十七地论》和《决定藏论》看做两部书，也都在情理之中。玄奘从印度取回经书后，先将“十七地论”作为“本地分”归纳为第一分，再将《决定藏论》作为“摄决择分”归纳为第二分，这样的做法与藏译本相同，也可以说这是一种方式。就现代学术研究的角度而论，执着于一种观点，从而否定其他观点的做法，无疑是有失偏颇的。

第三章　瑜伽论研究的历史回顾

《瑜伽论》长达百卷,无疑是一部鸿篇巨作。然而就内容而言,则多有重复,即往往不厌其烦地反复列举出同义词,而且每当新的段落开始之际,总是针对前面叙述过的文字进行注释性的解释。时而针对一件细小的情节,大量地列举几乎所有的可能性,时而针对同一件事,变换不同角度加以考察。与其他论书大为不同的是,很多地方似乎是在竭尽全力地让初学者了解更多的内容,故而即使连通读一遍全文都不是一件易事。尽管如此,该论历来被视为弥勒菩萨所说,故而受到神圣般的推崇,而且其中对所有诸乘要义都有详细涉及,因此自古以来备受高僧大德的重视,由此留下了很多相关研究成果和注释。进而,也有一些与该论相关的名人趣事传世。

弥勒菩萨的另一部著作《大乘庄严经论》,其结构便是根据

《瑜伽论》"菩萨地"的纲目而建,关于这一点我们稍后再做叙述。不过,我们目前尚不能确定《瑜伽论》和《庄严经论》哪个在先,哪个在后。无论哪个在先,两者之间肯定有着密切的联系,这一点是确信无疑的。也就是说,弥勒菩萨在自己的著作中引用了其自身的著作。

无著被认为是从弥勒菩萨处学得《瑜伽论》的唯一继承人,因此不仅对此论非常熟悉,而且在其著述中也多援引《瑜伽论》的内容。

第一,《显扬圣教论》的宗旨,正如无著本人所言:"今当错综地中要,显扬圣教。"[1]该著以《瑜伽论》为基础,以大乘之眼,多方透视,其结构分为摄事、净义、成善巧、无常、苦、空、无性、现观、瑜伽、不思议、摄胜决择,共十一品,由此构成一部论著。《显扬论》有颂和释两部分,共20卷,颂为无著所作,释或许为世亲所作。颂中原封不动地引用了龙树《中论》的二谛偈,释的绝大部分内容可以说是《瑜伽论》的拔萃,这一点可以成为与《瑜伽论》进行对比的重要资料。玄奘于贞观十九年(645)正月二十四日回到长安,并于同年六月十月将颂译出,十月一日至翌二十年正月十五日止的三个半月的时间里译出了二十卷,故而比《瑜伽论》的翻译要早。值得一提的是,那时还未采用"末那"之音译,而是把 manas 翻译为"意",两者构成明显的对照。此外,一些内容也来自《庄严经论》,故在研究上非常重要。然而,此论并没有藏译,汉译是唯一的译本,虽然这部著作是否真为无著所著尚存在疑问,但最胜子等

---

[1] 译注:《显扬圣教论》卷第一作"今当错综地中要,显扬圣教慈悲故"。

著《瑜伽释论》中引用了“在显扬论等中将信、欲、方便、精进四法命名为瑜伽”[①]一句，可构成《显扬论》独立存在的确凿证据，而此“四瑜伽”也存在于《瑜伽论》第二十八卷、第十三卷中。另外，真谛译《三无性论》是以省略《显扬论》“成无性品”里颂的释文为基础而作的论，这也是《显扬论》存在的一个证据。通常情况下，关于《显扬论》在印度曾被引用的情况几乎前所未闻，而在《成唯识论》中能够称为引用的内容也几乎没有。在这种情况下，以上两个例证，无疑是《显扬论》曾在印度存在的重要证据。《显扬论》虽说“错综了地中要义”，但实际上吸收的主要还是“本地分”和“摄决择分”的内容，即与其他三分的关系不大。然而，此论与《瑜伽论》之间的关系仍需进一步挖掘。问题在于，《显扬论》是否忠实地引用了《瑜伽论》。不论怎样，玄奘归国后最先将其翻译出来，由此也可以料想玄奘对这部论著的重视程度。

第二，《大乘阿毗达磨集论》七卷中也采纳了《瑜伽论》所论述的法相教义，即第一、本事分，其中包括三法品、摄品、相应品和成就品；第二、决择分，其中包括谛品、法品、得品和论议品，这无疑就是大乘论藏的一部分。由此类内容构成的论藏一直以来被称为三藏中的论藏，小乘方面虽说也有传承，但是在大乘方面，各位论师在阐述自己主张的同时，又为经文进行注解，即各自独立工作，缺乏统一的协调，而此《集论》恰好弥补了这个缺陷。或许就是在这样的背景之下，以《瑜伽论》为蓝本集成了《大乘阿毗达磨集论》。最近，此《集论》的梵文断片被发现并公开出版发行，对于研究者

① 译注：《瑜伽师地论》释一卷作“显扬论等，信欲方便精进四法，说名瑜伽”。

来说无疑是个利好的消息。针对此论，无著的弟子师子觉或称觉师子（Buddha-siṁha）曾做过注释。刚开始的时候，正文与注释分开两册，安慧将其合成一册，集成《大乘阿毗达磨杂集论》十六卷，玄奘于646年将其译出。这是在翻译《显扬论》之后，翻译《瑜伽论》之前的译作。《集论》是652年的译作。《杂集论》由于正文与注释不容易区分，因此需要与《集论》进行对照。《杂集论》中也有很多地方原封不动地引用了《瑜伽论》中的文句。《集论》与《杂集论》都有藏译本，分别为4049与4054。最近，据说印度学者将全部《集论》从藏译还原为梵文。我尚没有机会看到其成果，但是值得参阅。此外，藏译本中还有一个注释，即4053，但普遍认为这是对4054的改译，作者都是Jina-putra。Jina-putra就是最胜子或胜子，被认为是《瑜伽论释》的作者之一，根据玄奘所传，他是护法的弟子。同时，《集论》的梵文断片由印度人V.V.Gokhale出版刊行。其出版序言里指出，梵文断片为Rāhula Sāṅkṛtyāyana所发现，此人还拥有《杂集论》的全部梵文照片。Gokhale（= Rāja-putra, Yaśomitra?）还附带指出，此《杂集论》在藏译本中被认为Jina-putra所译。事实上，Gokhale或许根本就不知道Jina-putra为何许人，而此处则是根据玄奘所传做出的一般性推测。附带说一句，《杂集论》在中国有时被认为是安慧所作，这或许是因为在《杂集论》开篇即有“安慧菩萨糅”的字样，由于没有斟酌“糅”字，遂将其误解为“造”。事实上，在安慧的“归敬颂”中有“敬礼开演本论师，亲承圣旨分别者”，进而在《杂集论述记》即《对法疏》中指出“开演本论师”就是无著，而“亲承圣旨分别者”就是师子觉。《述记》是玄奘弟子窥基所作，其明显传达了玄奘之所言。当然，Gokhale显然

无法详查此间的来龙去脉。与玄奘所传相比，藏译的完成时间为814年左右，因此是后来的事。在中国，《杂集论》通常被称为《对法论》，偶尔也简称为《对法》，受到高度的重视。当然，“对法”就是“阿毗达磨”的译词，作为大乘论藏或许有着非凡的意义。

第三，《摄大乘论》为无著的独立著述，作为系统阐述唯识说的论著，具有里程碑的意义，其影响也甚为广泛。此著援引《瑜伽论》的地方很多，且在阐述增上戒学之际也提及“菩萨地”。或许是无著从弥勒处听闻《瑜伽论》及相关内容后而完成此论，之后再将此论授与世亲的。如果不熟悉《瑜伽论》的内容，至少是“摄决择分”的内容，则不可能把握此论的整体内容。世亲为此写下《释论》，并在其“归敬颂”中指出，无著事弥勒（又“逢事”），得日光定（又“放大法光三摩地”），做此论传与我等，依尊随分所听，犹如乞雨之鸟，披阅决定藏论，释此摄大乘论。[1] 此段还有异译，即“又多从彼听闻，自力微弱少受，犹如乞雨之鸟，从广决择分集少分，以言略释摄大乘论”（或是“以略言释《摄大乘论》”之误）。根据世亲“披阅决定藏论，释此摄大乘论”之表述，可知《摄大乘论》是依据《瑜伽论》“摄决择分”而成。饶有兴趣的是，如果按字面理解此处的“事”或“逢事”弥勒菩萨，则指人师，绝不可能指天上的菩萨，而

---

① 译注：《摄大乘论释》卷第一的“总标纲要分第一”作“我师于此非前后，逢事圣者大慈尊。依止无动出世间，放大法光三摩地。阐扬妙法流清誉，如日舒光遍十方。文光无垢最甚深，诸了义经所随顺。广大句义皆微妙，悉以绮饰自庄严。能令聪敏者融心，无谄无憍生爱敬。极难通法慧无滞，不住利养称誉中。于乐常无染著心，故名决定称自德。诸贤圣者常亲近，一切世间无不知。无著名称普皆闻，功德显然同所赞。无尽辩者等所雨，甘露文义微妙法。多从彼闻自力微，少受犹如乞雨鸟。从广决择集少分，以言略释摄大乘。愿此所作遍饶益，怖于极大文海者。”

后来的情况就不同了。进而，“日光定”或“放大法光三摩地”，可能就是 raśmi-pramukta-samādhi 的翻译，也被顺理成章地解释为求闻持法的禅定。但到了后来，再依据无著为初地之人的传说，普遍认为这是能上初地之人所得的三昧。

在真谛译世亲《释论》中，《地持经》在第十卷中被引用一次，在第十一卷中被引用两次，《十七地论》在第十卷中被引用两次，在第十一卷被引用一次，《决定藏论》在第一卷中被引用一次，在第二卷中被引用一次。由于这些不见于笈多译本和玄奘译本，所以一直被误认为是译者真谛按照自已的意图添加上去的内容。然而，事实上真谛在印度学习此论的时候，此论就已存在，认为是真谛按照自已的意图添加上去的说法，明显带有批评的意味。换言之，我们应该认为，在真谛所承袭的体系中，这些论藏早已存在。其中，《地持经》就是“菩萨地”，《十七地论》就是“本地分”，而《决定藏论》就是“摄决择分”，这些已在前文提到了。

《摄大乘论》以外，世亲可能还为《显扬论》、《庄严经论》、《中边论》等做过释论，其中或多或少地研究和援引过《瑜伽论》的内容。而且，在《唯识三十颂》、《五蕴论》、《百法明门论》等论的撰写过程中，也直接或间接地把《瑜伽论》作为依据，因此可以认为，其研究水平已达到了登峰造极的程度。鉴于其中《佛性论》对《瑜伽论》的引用及其相关论述极为重要，故将在稍后的篇幅中再做进一步探讨。

世亲之后，无性在《摄大乘论释》中继续根据《瑜伽论》进行注释，有一次还举出《瑜伽论》“摄决择分”之名，在第二卷中加以引用。

根据《唯识述记》所传，难陀曾造《瑜伽论释》，其偶尔在遁伦的《瑜伽论记》中被引用，因此，尽管玄奘没有翻译此《瑜伽论释》，但可能在讲述中也会时常提及。另外，据说与安慧同时代的净月对《集论》也做过注释，而如果没有对《瑜伽论》的研究，则不可能做出这样的注释。世亲根据无著所教对弥勒的著作进行注释，而安慧在加复注的同时，又对世亲的著作进行了注释。因此毋庸置疑，安慧对《瑜伽论》也有着极深的造诣。总而言之，瑜伽行派的学人当中，没有什么人不曾研究《瑜伽论》，只是他们的事迹没有被刻意地记录下来。

护法的《成唯识论》中多见对《瑜伽论》的引用，且皆以之为典据，竟达到八十次之多，这种情况在其他相关的论典中实属罕见。护法的学说被认为是基于《深密》和《瑜伽》展开的，这样的说法极有道理，要好过笼统地说源自六经十一论。

另外，或许是护法的弟子，至少也是其法脉传人的亲光，在《佛地经论》中引用了《瑜伽论》，也有只提及"摄决择分"之名的时候。根据《唯识述记》，护法之弟子胜友(Viśeṣamitra)、最胜子又名胜子(Jinaputra)、智月(jñānacandra)等都曾为《瑜伽论》做过注释，或其他注解，而最胜子还与他人合作造《瑜伽师地论释》，由玄奘650年译出，乃至保存至今。这是印度撰述中唯一被译成汉语的释论，可惜只是十七地总论的部分，且只有一卷。或许是译者进行了删减，尽管如此，它却成为汉传瑜伽论释的标准样本。此《释论》中略不妥当的是对"嗢柁南"的解释。玄奘在 uddāna 后附上词尾，将之变为 uddānam，音译为"嗢柁南"。《释论》中对"嗢柁南"的解释如下：

所谓嗢柁南，为先略颂再答，略集地名，将诸施于学者，名为嗢柁南。[①]

根据这个解释，在《略纂》中，窥基认为“柁南”为施，“嗢”为集之义，以少略之言集合多法，施于诸学者，令容受持，故而命名为集施[②]，从而常取“集施”之译词，否定其余译法。然而，辞典中并没有显示“嗢”有“集”之义，且“柁南”即 dāna 在此也不表“施”之义，而是从“联结”之意的词根 dā 变成的名词。在同一个形式 dā 的词根中，包含着给予、联结、割断等多种含义，变为名词时，都是 dāna。“释论略集”已经是 uddāna 的解译，而“施以学者”并不是其字义。表示“联结”之意的 dā 单独成为名词时为 dāman，而不是 dāna。也许是看到 dāna 的字形，便把“释论”误认为有“施”之意。中国学者只知道 dāna 具有“施”之义，因而认为“柁南”的意思就是“施”。“释论”无论解为“略集”，或者“集合”都还说得过去，而按字面意思解释为“施”，则是一种错误。由于《释论》中就是这样解释的，所以才被以讹传讹下来。就此 uddāna，真谛将之译为“持散”，玄奘之派系将其译为“集散”，义净则译为“摄颂”。虽然原词中没有“颂”之意，但是 uddāna 多为颂，从而将“颂”字嵌入其中，也不无道理，而“摄”为主要含义。以上为目录所示之内容。

在藏译中，4043 中将 Yogacaryābhūmi-vyākhyā（瑜伽行地论释）归于 Jinamitra，4044 中把 Bodhisattvabhūmi-vṛtti（菩萨地注）看

---

① 译注：《瑜伽师地论释》卷一作“嗢拖南者，先略颂答，略集地名，施诸学者，名嗢拖南”。

② 译注：《瑜伽论记》卷第一之上作“嗢拖喃者，此云集施。拖南是施，嗢是集义。以少略言，集合多法，施诸学者，令易受持，故名集施”。

作是德光的著述，前者共72页，只有针对二品的注释，后者共42页，只有很少的部分。另外，4047中还有Yogacaryābhāmau bodhisattva-bhūmi-vyākhyā（瑜伽行地论中的菩萨地释），认为是海云的著作，共338页。"菩萨地"共为213页，所以作为注释不够详细。此外，还有仅对"菩萨地"戒品所作的注释，为德光和最胜子的著作。从以上内容来看，藏译中似乎并不存在针对整个《瑜伽论》的注释。

在中国，窥基的《瑜伽师地论略纂》受到高度重视，这是理所当然的。不过，此《略纂》仅是对《瑜伽论》前六十六卷所作的注解，共为三十四卷，没有涉及"声闻地"的决择，整个注解都比较简略，且时有顺序错乱、散落的情况，故而并不完整。尽管如此，因为是出自宗祖之手，故而是法相宗的重要典籍。除此以外，窥基还著有《劫章颂》一卷。在此需要说明的是，我所使用的《略纂》为金陵刻经处刊本，与《大正大藏经》中的卷数不同。

遁伦作《瑜伽论记》二十四卷，每卷分上下，因此共四十八册。这是现在我们得以见到的对整体《瑜伽论》所作的唯一一部注释。在第一下中有"且依淋法师记，从佛灭后，至今大周长安五年乙巳六岁，已经一千七百五年"[①]的记述，表明此部分撰写于公元705年，因此是同年或次年完成了该注释。这一年是窥基（682年）圆寂后的第二十四年，慧沼生于650年，时值56岁，智周生于678年，时年28岁。同一时代还有义净、实叉难陀，《华严经》八十卷译成后七年，同年武则天让位于中宗，国号恢复为唐，十一月武后

① 译注：《瑜伽论记》卷第一之上为"且依琳法师记。从佛灭后。至今大周长安五年乙巳之岁。已经一千七百五年"。日语原文的"淋"应为"琳"之误。

驾崩。从我国[1]来说，这是法相宗第二代传人智凤、智鸾、智雄入唐的第三年，距奈良朝诞生还有三年。通常此注释被称为《瑜伽论记》或《伦记》，有时也单独称其为《记》。其中包含了大量对其他学者观点的引述并有相应注释，据此考察，似乎也包含很多与《瑜伽论》翻译相关人士的注释，间或也列举出印度学者的观点。

然而，这些多为传闻，或只是猜测而已。无论是梵语，还是相关音译，与印度相关的学说大都对应不上，故而可信度不高。另外，针对同一事件也存在着多种不同的解释，对玄奘的学说也并非一概认同。有些地方对玄奘为了澄清异说，统一教法而西行，得《瑜伽论》并将之译出的目的已达成一点甚至都抱有怀疑态度。换言之，论著似乎有意将众多观点相左的解释一并展示出来，即充满着异样之感。《大正大藏经》收录的《记》是享保十八年（1733）的版本，底本出自一个叫性威的人于名山古刹抄写的写本，加上其他校本，校订后出版发行，故颇为珍贵。我手上有私藏的版本，由于最后的版权页已散落不见，故没有跋文，但是与性威所言相合，因此可认为是同一版本。或许不是初次印刷，而是重印的版本。就整体上来说，其中出现多处书写错误，训点错误也不少，乃至很多地方无法读出。尽管如此，性威的功劳仍是不可磨灭的。性威可能是智山派[2]或者丰山派[3]的学者。

从《昭和法宝总目录》第一卷来看，智周的著作有《瑜伽论疏》四十卷，曾在朝鲜出版刊行。虽然我没有亲眼见过，但却是稀有之

---

① 译注："我国"指日本，全文同。

② 译注：日本佛教新义真言宗的一派。总寺院为京都的智积院。

③ 译注：日本佛教新义真言宗的一派。总寺院为奈良县樱井市的长谷寺。

物。另外,《大正藏》第八十五卷中法成的《瑜伽论分门记》和《瑜伽论手记》作为敦煌出土文物得以刊行,遗憾的是只有分科,并不完整。

在日本追溯《瑜伽论》的研究足迹,由于资料有限,所以并非一件容易之事,且就当前而言,又不是非常紧要,故而只能做粗线条的考察,其中发现《大正大藏经》第六十五卷中存有增贺《瑜伽论问答》第七卷。此外还有源信《大乘对俱舍抄》,是一部非常方便的参考书。

在中国,明代万历二十七至二十八年(1599-1600),径山寂照庵出版刊行了《瑜伽论》百卷。此书在日本被加上句读训点后,于天和二年(1682)在京都被翻刻,我私人收藏有一部。这一年是铁眼版大藏经完成的第二年,可以看出当时对《瑜伽论》有需求。此翻刻版的句读训点多很随意,如果照此训读则会出现问题,因此不能按照这些训点来阅读。虽然完全不可依赖,但是作为书籍,仍然有其便捷之处。此书将两卷作为一册,故一共为五十册。《大正大藏经》所使用的也是以天和二年刊本为底本的校订本,所以这可能是唯一的翻刻本。日本长期以来都是按照此翻刻本来阅读《瑜伽论》,所以在阅读和理解上也一定会遇到很多困难。

遁伦的《瑜伽记》,适合作为枕边书来阅读,非常方便。另有金陵刻经处的刻印本,其中对文字进行了部分校订。《大正大藏经》也经综合校订后加以收录。

《瑜伽论释》也有宣明根据明本抄写的写本,抄于安永八年(1779),经与高丽本进行校对,附上音义、经录的记载,于翌年在京都出版发行。该版本至今尚存,我也有私藏。宣明可能是东本

愿寺的讲师。

全部《瑜伽论》曾经由佐伯定胤和加藤精神二师翻译成日语，分别收录于《国译大藏经》和《国译一切经》中。此两位都是当代泰斗级的性相学者，同时也是该领域的专家，所以，这无疑是学界的一大丰硕成果。

佛教的大部分论，历来都没有类似索引之类方便查阅的东西，取而代之的是条目、科图等，按照顺序将重要的内容纲目一一列举，或图示内容项目，非常方便。以上提及的《国译大藏经》中的《瑜伽论》在附录中就有关于《瑜伽论》的条目。其原为上下两卷的抄本，根据大谷大学图书馆所藏本翻译成日语，编者不详。从我所收藏的版本来看，本来为三卷，第一卷为《瑜伽论》全部的嗢柁南以及该论从诸经中引出的全部颂，第二卷和第三卷就是翻译成日语的条目。我的私藏本为安永二年(1773)智山融道(字劝善)所作，宥圆(字春了)于安永五年抄写的版本。融道亲笔所写的原稿藏于原智山专科学校的图书馆。

另外，我的藏书里还有《瑜伽论科》的抄本。该抄本以图示的形式将《论》的纲目表示出来，后面每卷则列出《伦记》的重要项目，对《论》的页数也均有标出。虽然都根据前述的翻刻本列出了页数，但是该抄本原本是三缘山二念庵的藏书，而在表示《论》第二十五卷处，有“寂谓云云”之句，由此可知这是德门普寂所著，而且这个“寂”字也是普寂亲笔所写的字。在普寂的著述中有《瑜伽图钞》，在其传记中有记载，因此可以推断这个《瑜伽图钞》实际上就是《瑜伽论科》。虽然文字也与普寂的笔迹相似，但是偶尔会出现笔误以及图示方法的错误和疏漏，因此恐怕不是普寂的真迹，而

为他人的转抄本。假若是普寂所写，其写作年代应在1760年前后。

《瑜伽论科判》由金陵刻经处出版，我手头只有三卷中的第三卷，是与菩萨地、有余依地、无余依地三地相关的内容。虽然方便，但由于过于详细，反而不实用。又因为没有页数，故给人以有过之而无不及的感觉，颇感遗憾。

关于《瑜伽论释论》，现存有麟州《空拳录》二卷的抄本，《昭和法宝总目录》第一卷中有记载。我的藏书中有《瑜伽论释讲说引文考》一卷的抄本。这是将《释论》分二十二次进行讲解的讲本，讲解者为越中[①]的巴陵，稿本于宽政十一年(1799)由智纯书写而成。

《瑜伽论记》中还有其他条目，称为"瑜伽论记条个"。虽然已经公开发行，但是我的收藏版本只有第一卷，截止到"记八上"。该书可能有三卷，从第二卷开始是"菩萨地"的注释条目，然而因为没有最后的页数，所以无法断定其出版发行的年月。虽然是方便的条目，但不完全，故而留有遗憾。完整本似乎藏于和田山的哲学堂，但暂不能确定。

在金陵刻经处的刊行本中，另有欧阳渐编著的《瑜伽论叙》上下二卷，也称之为《瑜伽论概论》，是针对《瑜伽论》的详论，包括总叙、五分、十要、十支、十系、绪言等六项。在中国，自唐末以后至元末，各种典籍散失殆尽，尽管明代还有《相宗八要》之类的书籍可给予学人一定的参考，但就总体而言，即使连瑜伽唯识的基本脉络

① 译注：日本富山县的旧名。

也已经几乎无人知晓了。然而，自深柳大师杨仁山建金陵刻经处翻刻经论以来，瑜伽法相的研究遂又得到复兴。此书的出版也正是基于这些近代研究的一项成果。尽管到目前为止还没有出现堪称为新研究的成果，但由大师所管理的南京内学院的研究却值得我们关注。

以上对《瑜伽论》研究之足迹所做的回顾，其意图并非在于对整个研究史做详尽的描述，而只是将手边所有的东西细数一番，依次列举而已。尽管如此，经此一番整理之后，仍能够捋出一条清晰的线索，即所有的一切都是试图围绕着护法的学说去解释和理解《瑜伽论》，当遇到与《论》文不一致之处时，宁肯削足适履，也要想尽办法使其一致，即没有秉着客观的态度进行注释。除真谛所译《摄大乘论释论》外，其他无一例外地都存在这样的趋向，下这样的结论绝非夸大其辞。由于《瑜伽论》为玄奘所译，进而由其法脉的门徒们进行研究，所以出现这样的情况也在情理之中。虽说这是中国唯识研究的普遍倾向，而在日本亦大同小异。另外，由于《瑜伽论》为一生补处的弥勒菩萨所说，所以就更附加了一层神秘的权威色彩，即几乎与经同等视之。《瑜伽论》长达百卷，阅读下来已经不易，加之其叙述繁冗复杂，故对读者的阅读耐力提出极高的要求，这或许是研究层次无法做到更深一步的原因之一吧。换言之，即便到了近代，相关研究仍没有明显起色，就此深感遗憾。我投入精力展开本研究，并不是因为有填补此项空白的自信，而只是期待如果能够起到抛砖引玉的作用，则感到万分荣幸，同时也期待后辈枭雄能够展开更为广泛的研究。就现实的情况而言，单凭汉译本已经无法做出真正的推进，况且时下的研究也并不充分，充

其量可称之为序说而已。尽管如此,仅仅通过略读《瑜伽论》,仍无法让人感到这就是一生补处的弥勒菩萨所著,也不像注解者们所言说的那样,是大乘佛教的最高之论。其不过是提倡三乘各别的一种三乘教论而已,阐述的是所谓弥勒五部大论中的初步学说,因此决不可因弥勒菩萨之名而夸大其价值。

第四章 《瑜伽师地论》的梵名

以《释论》为基础，所有瑜伽论的注释都千篇一律地从逐词解释题名开始。“瑜伽”是 yoga 的音译，因此将此二字放在一起进行解释是合理的。“瑜伽”包含多种含义，因此没有恰当的译词，暂且按照其中之一译作“相应”。《释论》提出瑜伽之体，称一切乘的境行果等所有诸法皆名为瑜伽，一切并有方便善巧相应义故[①]，进而据此提出颇为复杂的境瑜伽、行瑜伽、果瑜伽等三种瑜伽，或者进一步解释为境、行、理、果、得果等五种相应。既然是相应之义，那么就以表示结合或者关联等含义为主，于是进一步把所有跟“结合”、“关联”同类的东西都纳入瑜伽即“相应”的范围内加以阐释，这俨然是注释者们的一种常规套路。然而，我们仅从“瑜伽

① 译注：《瑜伽论记》卷第一之上作“谓一切乘境行果等所有诸法皆名瑜伽。一切并有方便善巧相应义故”。

师”中“瑜伽”这个称谓便可推知，这样的解释并不恰当，而完全属于一种牵强附会。问题在于，由于这是来自印度的唯一注释书中的解释，故而在中国便被不假思索地全盘接纳了。然而，尽管“瑜伽”和“瑜伽师”在《瑜伽论》文中频频出现，而偏偏不见上述含义。“瑜伽”是与修行有关的名称，其直接的含义如“止观”，就是指行瑜伽的含义，而“瑜伽师”就是其实践者。另外，针对“瑜伽师”，《释论》指出，“三乘行者由于闻思等次第习行，依次满足如是瑜伽，辗转调化诸有情，故曰瑜伽师”。或“诸如来证瑜伽满足，随其所应，持此瑜伽，调化一切圣弟子等，令其次第修正行，故曰瑜伽师”。[①] 把如来看作瑜伽师，就此论而言，完全不妥当。虽说如来有调化诸有情的功能，但在二乘之中，也非为究竟阶段，所以与《瑜伽论》的意图不符，这是一种错误的观点。如前文所述，整个《瑜伽论》都是关于三乘教的观点，并不存在以大乘综合统括一切的意图。注释者或许也不是不明白这个道理，而是因为信仰所导致的障碍吧。论中有云：“谓地者乃境界，所依所行，或是所摄之义。”[②]进而又解释说，“所行之境界包括所依、所行、所摄”，乃至举出具体例证。然而，依照《伦记》中的解释，“地”乃生成住持之义，这一点十分清晰。一般情况下，“地”的意思被解释为依止、能生，这样解释虽说也说得通，但实际上，以瑜伽师的智和行为基础的所依才称为“地”。总之，《瑜伽论》就是一部介绍瑜伽师实际修行之

① 译注：《瑜伽论记》卷第一之上作“三乘行者由闻思等次第习行，如是瑜伽随分满足。展转调化诸有情故，名瑜伽师。或诸如来证瑜伽满，随其所应持此瑜伽，调化一切圣弟子等，令其次第修正行，故名瑜伽师”。

② 译注：《瑜伽师地论释》一卷作“地谓境界，所依所行，或所摄义”。

教理法相以及实践修行方法的论著。从内容上来看，三乘之中，菩萨乘为最胜，这是理所当然的，重视菩萨利他一点，也与一般学说无异。然而，利他应该包含一切，即对于二乘来说，如果没有像菩萨一样先得大乘涅槃，进而再成为佛，就没有达到其最终的目标。而且，三乘为得果之分别，而二乘尚未成佛，此外，在种性的分别上，亦允许无种性的存在。事实上，菩萨的利他是有限度的，而与《论》中所宣说的无限利他相矛盾。这就是其之所以成为三乘教的缘由，说明其并不是以论述大乘为最高的论著。

我们接下来进一步考察此论的梵名。藏译所见的梵名为 Yogacaryā-bhūmi，为"瑜伽行地论"。在后面加一个"论"字，这是翻译的一般惯例。yogacaryā（=yoga-caryā），在此指"瑜伽行"，而并不是通常意义上的"瑜伽师"。然而，如果与"地"连接起来，则未必不可以解释为"瑜伽行者"之义，而单纯的"caryā"则不能这样理解。然而，yogacaryā 在藏语中被译为 rnal-ḥbyor spyod-pa。该藏语有时也适用于梵文 yogācāra（yoga-ācāra）。我不十分通晓藏文，因此不敢妄自断言，但从意思上看，梵文无论是 yogacaryā，还是 yogācāra，其并无不同之处，即都是"瑜伽行"，而仅凭这一点不可能被译为"瑜伽师"。在《东北目录》3865 中，有月称注释的提婆著《四百观论》，其中出现了 Bodhisattva-yogācāra-catuḥśataka-ṭīkā 之名，译为《菩萨瑜伽行四百观广注》。此中的 yogācāra 在 Cordier 目录中被写作 yogacaryā，但是，因为此《广注》的梵文残片被发现并公开出版，而在对其加以考察之际，幸运地发现里面有对此题名的相关说明，即明确标识为 Bodhisattva-yogācāra，而并非 yogacaryā。由此可知，该《广注》在被译成藏文时，将梵本中的 yogācāra 译成

了 ranl-ḥbyor spyod-pa。然而在那之后，不知是什么原因，该梵文最终却变成了 yogacaryā，而 Cordier 目录中也采用了这个词。尽管这可能因为遵循了 rnal-ḥbyor spyod-pa 为 yogācāya 译词的惯例，或许实际存在着 rnal-ḥbyor spyod-pa 被当作 yogācāya 之译词的实例。根据以上之考察，有关《瑜伽师地论》之梵名为 Yogacaryābhūmi 的绝对信任或许开始动摇了。

一般说来，yogacaryā 这个词并不常用，M.Monier-Williams 梵文词典中有 yoga-cara，m.词条，解释为 Hamumat（罗摩衍那故事中的猴王）的名字，此外也有 yoga-caryā，f.词条。在 Edgerton 的 BHS 词典中没有收录这两个词，或许是编者没有将其作为佛教术语看待，或者是认为其不值得关注，因而才没有收录，又或者是根本就没有相关的例句。如果是这样的话，那么也可以想象其不过是翻译成藏文时新造的词。因此，此处的 yoga cara 并不具有任何权威性。另一种可能性是 yogācāra 的误写。总而言之，yoga-caryā 的原词应该是 yogācāra，而不能把藏译中的 yogacaryā 作为绝对唯一的权威，因为据此很难做进一步的讨论。据说在巴利语与 yogācāra 相对应的是 yoga-avacara 一词，而不是采用 yogācāra。由此看来，巴利语 yoga-avacara 是另一回事，与“瑜伽师地”的原语研究没有关系。按照注释者的一般惯例，凡自己所知，即便毫无关系，也要记录下来，故而在此提及此语，不妨将其视为注释者本身的一种偏好吧。

在日本，大概自《南条目录》以后，《大正大藏经》或其他论著中，一般都把 Yogācārya-bhūmi 作为其梵名。我自己曾经认为西方学者所主张的 Yogācāra-bhūmi 甚好，于是加以采纳，故而被认为是源自外道（此词有一种特别的效果）之说。然而，时至今日，实际

上仍然没有任何可靠依据或者例子或者其他证据能够断定 Yogācārya-bhūmi 是正确的，或相反，Yogācāra-bhūmi 是错误的。在中国历史上，似乎也缺乏确凿的证据。《至元录》之类的目录是《南条目录》的依据，其中作"梵云，萨合口怛，怛沙布麻迦，沙悉特啰二合欲迦荼啰二合牙布麻"。其中的"合口"意为闭口，根据《四分律》原词中的例证，应指-pta 或-pti，而不是指-pata 或者-pati。据此考察上面音译的原梵文名，则可还原为 sapta-daśabhūmaka-śāstra-yogacaryā-bhūmi，这与藏译本中的词无根本差异。其中"二合"的表音法未必正确，这可以通过"悉特啰"推知，因为"悉特啰"为 stra，所以"荼啰牙"可能指 caryā，或者是 cārya，也可能有人认为是 ācārya。"牙"很明显为 ya，或者是长音的 yā，此在用例上已经得到明确。于是，整句便可直译为"十七地论瑜伽行地"，或者为"瑜伽师地"。虽然不能确定《至元录》所指的西藏大藏经中是否如此，总之，因为可以确立"瑜伽行"或者"瑜伽师"等异说，所以，应该与现今所知道的西藏大藏经的形式相同，基于这一点，在此我接纳 yogacaryā 一词。如果以上推测成立的话，那么就不得不说，它决不表示"瑜伽师"，而不得不承认，到目前为止有关 yogācārya 一词，我们尚找不出值得信赖的文献依据。如上所述，《释论》虽然指出瑜伽师，但是没有任何线索指示其梵名为何，在窥基的《略纂》中也未提及梵名的音译。《伦记》比较特别，所以将在后面专门讨论。那么，能够证明 yogācārya 的确凿文献依据到底存在何处，或者说自古就根本没有吧。

恕我孤陋寡闻，迄今为止能够证明 yogācārya 的文献依据，尚不得而知。或许《南条目录》是唯一的依据。《南条目录》中将来

自印度的译经师的名字依据其音译及意译标示出其梵名，南条在《目录》中所依据的多为 Stanislas Julien、E.J.Eitel 之说，偶尔也有其他依据，例如，Edkins、比罗[①]等，总之都是该领域的著名学者，因此具有一定权威性。然而，如上所述，在梵文题名方面，《南条目录》实际上参照的是《至元录》的音译，或许也参照了当今学者的学说，具体情况不详。通常讲到"瑜伽师地"，从音译和字义来看，学者们也会立即想到 yoga-ācārya-bhūmi 一词，这是大家默认的观点。即便在今天，如果不考虑文献依据或者实际用例一点，则任何人都不会就此产生疑问。因此，还原到如此程度的梵名普遍通行，也被认为可信。然而，自唐代或自元代以后，直至明治时代，无论是在中国还是在日本，这种还原的梵名并没有受到重视和研究，于是，当 Julian、Eitel、比罗、Edkins 等从这方面进行研究之际，日本学界也开始纷纷仿效。不过，由于当时的资料很少，可获得的文献依据也很少，所以多数研究只能是学者将自己头脑中的想法发表出来而已。从现在的视角来看，有些成果甚至完全是子虚乌有，我想这种情形决不能任其放任自流。然而，大多数情形还是能够认可的，其中多数被《南条目录》所记录，并由此获得权威性。虽然《大正大藏经》中多少对此情况加以修正，但研究的不够充分。因此，"瑜伽师地"的梵名在一般情况下被认为是 yogācārya-bhūmi。然而如上文所述，其既没有实际用例，也没有文献依据，即便如此，对于持有此观点的学者来说，这是理所当然的事情，根本不需要用实例或者文献依据来证明。从某种意义上说，这样的想法也无可厚

① 译注：因未查到此人的具体信息，故其名字的音译参考了财团法人严宽枯文教基金会出版的印海法师译《瑜伽论研究》。

非。但是，yogācārya 在印度一般指六派哲学之一的瑜伽派的哲学家、实践家，其并不一定是佛教的术语，因此，相信并主张 yogācārya-bhūmi 的学者或许更期盼着能够找出相关依据或者实际用例。我本人也并非反对这个观点，如果有可信的文献用例，则也采用该观点。仅仅是"瑜伽师"的文献用例存在于《瑜伽论》以及其他资料中，因此"瑜伽师地"可能就是 yogācārya-bhūmi。然而，即使论中反复出现"瑜伽师"，但遗憾的是，其梵文也并不能原封不动地适用于题目。

在《瑜伽论》的注释中，有关"瑜伽师"的梵语音译目前只在《伦记》中出现过。《伦记》依据《释论》对"瑜伽"进行说明之后，就音译作"梵言，阿遮罗，此云师，有调化之功，匠物适机，群从所放之美称也"。[①] "阿遮罗"是 ācāra 的音译，绝对不是 ācārya，也不可能是其他的音译。实际上，《伦记》中在标记 ācārya 的音时使用了"阿遮利耶"、"阿阇梨"，因此也知道此音译词的存在。不过，将其作为"此云师"来解释，说明其对梵语不精通，于是才将其看作"师"。然而，如果据此考察，则相当于"瑜伽师"的梵文应该就是 yogācāra。一般情况下，yogācāra 是一个独立的词，但是，在只给出词干而不指示任何格的情况下，我们不能把它认为是"瑜伽师"之意，因为后面还有一个接续的"地"字，是构成合成词的一个部分，若依据有财释对此加以解释，则可以看作是"瑜伽师地"。查荻原博士的《梵汉对译佛教辞典》，有 yogācāraḥ，古时译为"修行"，作为博士自己发现的译词，进而又将"观行"、"观行者"二词放在括号

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第一之上作"梵言阿遮罗，此云师。有调化之功，匠物适机，群徒所放之美称也"。

之中加以表示。Yogācāra 原本为阳性名词，因此，此处给出阳性主格的 yogācāraḥ形式，这理所当然。对其加以解释，则可以是“修行”、“观行”，也可以是“观行者”（与 yogācārin 相同），后者也可以被认为是“瑜伽师”。如果单纯为 yogācāra，没有格的时候，其意仅仅为“观行”，而没有“观行者”、“瑜伽师”的含义。如果欲仅以 yogācāra 表示“观行者”、“瑜伽师”之意，则就要采取有财释，将这一含义添加上去。否则的话，假如没有 yogācāra 仅用于“观行者”、“瑜伽师”之意的惯例，那么就完全说不通。而事实上并不存在惯例，因为只要提出主格，就等于提出了“观行”和“观行者”两个含义。因此，将 yogācāra-bhūmi 译为“瑜伽师地”，正是因为 yogācāra 位于合成词的前面，此时按照有财释加以解释，则译为“瑜伽师”并无任何不妥。也就是说，译者在翻译时已经预想了后面的 bhūmi。如果没有预想，则不能译为“瑜伽师”，因为单纯的 yogācāra 不能被理所当然地翻译为“瑜伽师”。事实上，在古汉译本中，对于 yogācāra-bhūmi，也有将其译为“修行道地”以表示“瑜伽行地”之意的先例。

yogācāra-bhūm 的用例在 Edgerton 的 BHS 辞典中也有提及，即为Śikṣāsamuccaya，P.55，L.17。作为一个句子，补齐引用部分的前后文，则为如下所示：

praṇītāni ca sāṁpriyāṅi yogācārabhūmy-anukūlāni khādanīya-bhojanīyāny upanāyitavyāni.

Edgerton 并没有将此处的 yogācāra 作为有财释，因此，全文可翻译如下：

应贡献适宜瑜伽行之地的美味上好嚼食噉食。

但是,在此处,"瑜伽行地"也可以被理解为"瑜伽师地"。上述引文的前面如下:

Tatra Kāśyapa yo bhikṣur yogācārī bhavati, tasya tena vaiyāvṛtyakareṇa bhikṣunā' nulomikāny upakaraṇāny upasaṁhartavyāni glānapratyayabhaiṣajyapariṣkārāś ca | yasmiṁś ca pradeśe sa yogācārī bhikṣuḥprativasanti tasmin pradeśe noccaśabdaḥkartavyaḥ| rakṣitavyo vaiyāvṛtyakareṇa bhikṣuṇā yogācārī bhikṣuḥ| śayyāsanopastambhanāsya kartavyā |(此接前面的引文)

[此中,迦叶啊,(1)如果比丘为瑜伽师,则对此人应由其他执事比丘提供适当的什具以及治病良药、器具。又(2)在该瑜伽师比丘所住之地不可高声。(3)瑜伽师比丘应由执事比丘守护,给其提供卧具座席。]

在《大乘集菩萨学论》卷四中,有与上面内容相当的译文:

> 复次,迦叶,(1)若有比丘得离扼者,彼营事比丘随其所须一切给与,所谓饮食衣服卧具医药。(2)若离扼比丘所住之处,不应高声。(3)彼营事比丘于离扼比丘所,近住坐卧为作防护。(4)随其所乐,上妙饮馔而供给之。[(4)相当于前面所引梵文之翻译。]

"执事比丘"即为"营事比丘",指在僧园中做前述事务的比丘。"瑜伽师比丘"或"行瑜伽行比丘"为 bhikṣur yogācārī 或 yogācārī bhikṣuḥ,汉译本中被译为"得离扼者"或"离扼比丘"。因为有 yogācārin,所以其与 yogācāra 的有财释相同,毋庸置疑可以理解为"瑜伽师"。为何使用"离扼",其译词之来源尚未可知,但是"扼"可以通"轭",二字均常使用,因此可能是表示"烦恼"之意的 yoga 的译词吧。

Yoga 意为观行、修习，以及因被烦恼所缠而有烦恼之意。后者的含义有一个很好的例证，即 yoga-kṣema = yoga-kkhema（注释者将其解释为 yogehi khemaṁ 的情况），这是与涅槃异名的一个词里面的 yoga。然而，目前的情况下，其并不是"扼"的意思，而汉译者却这样认为。而且无论是 ācārin，还是 ācāra 都无"离"的含义，由此说来，或许"扼"也不是 yoga 的译词。从"扼"与"轭"相同这一角度来看，"扼"作为烦恼，具体指欲、有、见、无明四种，因此在赞扬阿罗汉的胜德时，称"离四轭"，因此，上面所谓的"离扼"也许是省略了其中的"四"字。同样的用法在《菩萨地持经》（大正三十、936 中）中言及"云何为十，离诸缠离烦恼分别恶戒"等等，《伦记》（十一下、九左）中提及"相传云，离缠者则离八缠"，把"离诸缠"仅用于"离缠"，表明"离八缠"又可称为"离缠"。因此，在现在的考察例中，也可以将"离四扼"解释为"离扼"。如若如此，则"离扼比丘"、"得离扼者"可能就是指"阿罗汉"，在此，其就是对应 yogācārin 而采用的翻译吧。如此看来，"离扼"并非 yogācārin 的直接译词，因此不能把 yoga 看作是"扼"的翻译。当然，可以说就是将 yogācārin 看作是"阿罗汉"。虽然意义尚暧昧不明，但是可以确定其指代人。进而，当我们思索前面引文中 yogācāra-bhūmi 的 yogācāra 的含义时，(4)中虽然没有给出对应的译词，但是既然承接前文，又言及"随其所乐"，所以认为其指"瑜伽行者"，表示瑜伽行者之地或瑜伽行者的地位也无可厚非。在阐述菩萨的十地、声闻的十地之时，"地"字前面的词未必一定指人，有时也指其他，但是再说声闻地、独觉地、菩萨地时，则都是指人。实际上，也可将之解释为行瑜伽行之地、瑜伽行者居住之地。由于理解上的差异，只取其中之一可能并不好，然而，将此处的

yogācārya-bhūmi 认为是"瑜伽师地",这种观点不应该一概予以排斥。

上述《大乘集菩萨学论》的梵文本中存在着 yogācāra-bhūmi 的用例,这并非出自我个人的发现,而是由其他学者提供的信息。至于将其译为"瑜伽师地",还是译为"瑜伽行地",归根结底还在于解释上的差异,应该取决于各学者的意见。与此相对,如果是 yogācārya-bhūmi,则应为"瑜伽师地",而非"瑜伽行地"。然而,目前尚未发现 yogācārya-bhūmi 的用例,而且其文献依据只存在于持此观点者的脑海中,至于就《瑜伽论》的文本而言,则存在于藏译本中。但是,在论的注释中,如前所述,只有 yogācāra-bhūmi,而没有 yogācārya-bhūmi。

西方学者多取 yogācāra-bhūmi,认为 yogācārya-bhūmi 为误写。Monier-Williams 的《梵英辞典》中作"yogācāra-bhūmi-śāstra, n. (for yogācārya-bh.)",荻原博士在对临摹《菩萨地》抄本进行研究的论文中认为 yogācāra-bhūmi-śāstra (die Schreibung 。cārya-bh。dürfte falsh sein),其他学者的论文中一般也认为是 yogācāra-bhūmi-śāāstra。在此无需再举太多的例证,因为这些都是西方学者的观点,我们并非一定要依从他们,相反也决不可以全然排斥 yogācāra-bhūmi-śāāstra。

另外,考察汉译本之际,我注意到有《修行道地经》与《达摩多罗禅经》。前者是僧伽罗刹即众护所著,安世高将其归纳并译为《道地经》一卷,后由竺法护再译为《修行道地经》六卷。后者是后人将竺法护译三品《修行经》一卷附于其后,构成现在的七卷。在此论的序文一开始就已经言明其梵名为"偷迦遮复弥"("复弥"又

为“护迷”)。显然这就是 yogācāra-bhūmi 的音译。“遮”写为 cār 或者 ācār,是 ācāra 去掉最后面的元音而成的。将“偷迦”(yoga)译为“修行”,“遮”(ācāra)译为“道”,“复弥”(bhūmi)译为“地”,或者将“偷迦遮”(yogācāra)译为“修行道”。但是,无论怎样翻译,都不是 yogācārya,即不是“瑜伽师”,而是“瑜伽行”。因此可以说“瑜伽行”的翻译是正确的。(“护迷”的“护”为 ho,可能是 bho 的讹传。因此“护迷”为 bhūmi)。

后者《达摩多罗禅经》是佛驮跋陀罗应庐山慧远的要求所翻,以为实践提供依据。序言和目录中均提及此书名为“庾伽遮罗浮迷”,译为“修行道地”。显然为 yogācāra-bhūmi,与前述翻译相同。达摩多罗与佛大先都是实践并提倡此经内容之人,都是居住在犍陀罗的禅师。通常认为众护或此二人主要是行小乘实践行法之人,他们构成了一个体系。在此体系的基础上再与因以《婆沙论》为核心而主张瑜伽师学说的一批人汇合起来,从而形成了《瑜伽师地论》。所以说,《瑜伽论》大致就是在这样的背景下形成的。传说中与弥勒菩萨有关系的人,或许就是这位众护。

通过以上两个实例可知,即便是汉传版本,自古以来也就是 yogācārabhūmi,不能保证就是 yogācāryabhūmi。另外,从年代上说,在印度就是龙树之前的著述,在提婆的著作中也曾经出现过。如果将此 yogācārabhūmi 看作是“瑜伽师地”,那么只是与“瑜伽行地”的意见相左而已。

如上所述,在此我们应该取 yogācārabhūmi,佛教中人所言的 yogācāryabhūmi 并无文献上的典籍依据,它恐怕源于 Jullian 或者 Aether 等人的考察。至于说是否受到外道的影响,就此我的回答

是当然没有的。我们很久以前就在印度哲学中，多数场合是在佛教中，都不使用“外道”这个词，取而代之的是使用“外学”、“外教”、“外宗”等词。就佛教而言，不能说只有佛教专门学者的学说才是正确的。

第五章　瑜伽论的传来

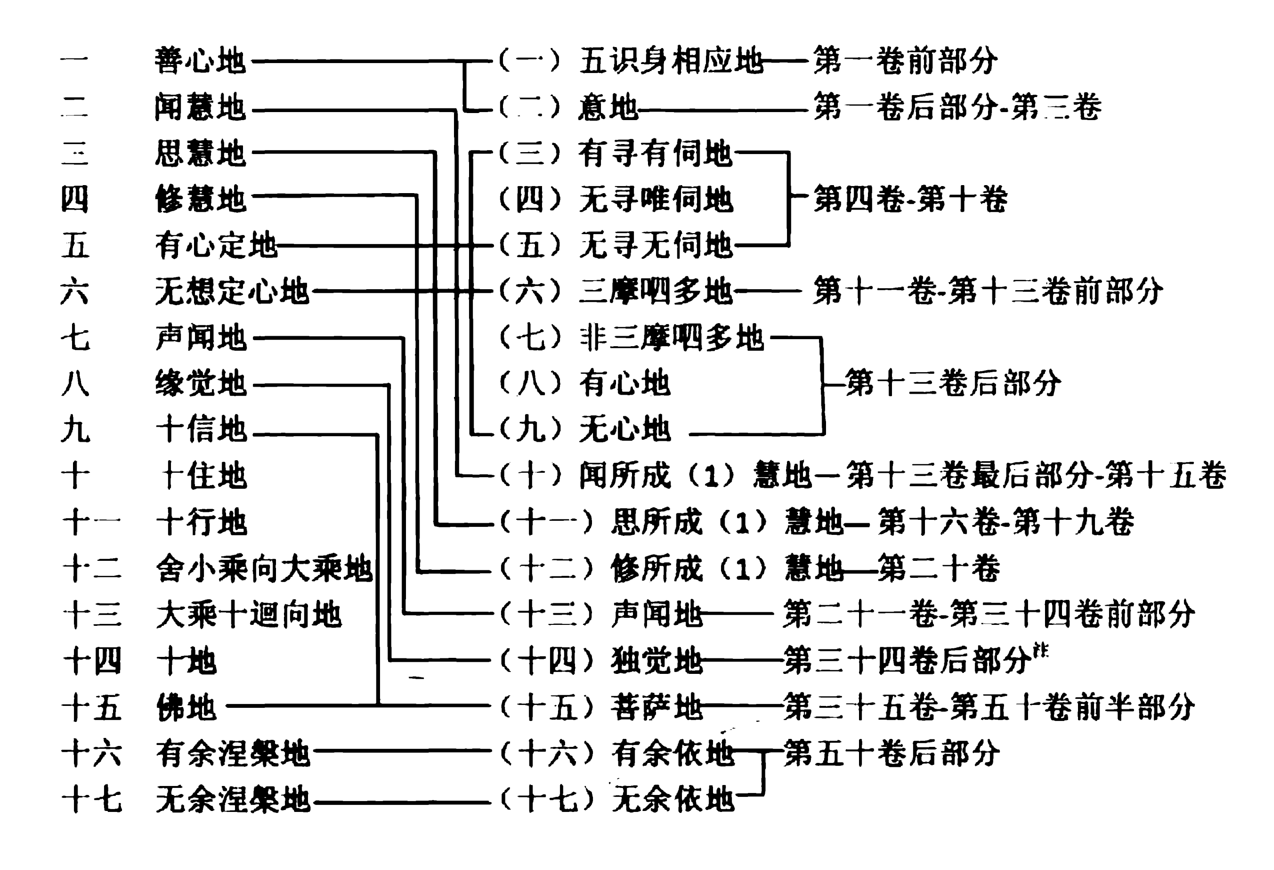
《瑜伽论》最初传到中国之际只是其“菩萨地”部分，实际上就是昙无谶的《菩萨地持经》。对此，北齐法上（495－580）于武平七年（576）在回答高丽大丞相王高德时曾指出，《地持》是阿僧佉（无著）比丘从弥勒菩萨所受，所以其内容从最开始就被认为是由弥勒菩萨教授给无著的。到了梁代，真谛于550年译出《十七地论》和《决定藏论》，但是此二论可能是独立刊行的，即还没有“瑜伽师地论”之名，也不包括“摄释分”等其他三分。真谛在《婆薮槃豆法师传》中也仅仅称“十七地经”，没有提到“瑜伽师地论”之名。求那跋摩的《菩萨善戒经》则是作为戒方面的内容论及，但也未出现“瑜伽师地论”之名。因此，似乎在玄奘之前，中国并没有所谓“瑜伽师地论”这一名称。

然而，《瑜伽论》中提到了十七地和四种摄，两者合起来构成

五分，但是也不能称之为“瑜伽师地”。如前文所述，无著的《显扬圣教论》中出现了“瑜伽师地”之名，其由五分构成，现有玄奘的全文翻译。藏译也是以“瑜伽行地论”或“瑜伽师地论”为名，亦由五分构成。由此可以推测，或许在印度的那烂陀寺曾经流传过整部的《瑜伽师地论》。而在中国，“瑜伽师地论”是玄奘首次介绍时所采用的名称。尽管如此，无著《摄大乘论》中指名为“菩萨地”，《金刚般若经论》中也引用了《地持论》。基于上述事实可以推测，在印度，一方面存在着完整的“瑜伽师地论”五分，同时，作为《十七地论》，之前就存在着单行本的“本地分”和“决定藏论”即“摄决择分”，“菩萨地”也从之前就作为“菩萨地持论”而单独存在。至少我不认为“瑜伽师地论”五分从一开始就是整一部论著。

真谛译《十七地论》为五卷，所以是仅翻译出最初部分之后就中断的结果，虽然不清楚截止到哪个部分，但是可以确信其并非是完整的译文。就这一点，如前所述，只要看一看《决定藏论》三卷便可明了其间的关系。我曾经将《决定藏论》三卷与《摄决择分》进行对照并校订出版，参考该文即可一目了然。《摄决择分》的五识身相应地·意地的抉择仅仅相当于从第五十一卷至第五十七卷中阐述的第五十四卷部分。真谛到达南京谒见梁武帝的时间是在548年闰8月，同年10月，侯景的叛军进入金陵，武帝一时被幽禁，真谛为了躲避战乱而东行，来到浙江省杭州府的富春，在当地官员陆元哲的官邸从事翻译，译出《十七地论》、《决定藏论》、《起信论》等经论，552年又应侯景之请返回金陵，或许因为这个原因导致了翻译不得不中断。所以，《十七地论》、《决定藏论》等大部头的论著最终没有全部译出。不仅如此，《十七地论》译出后不久

便散失了,故其内容已无从知晓。不过可以肯定的是,嘉祥大师的确见过,而且在《法华义疏》卷七和《法华玄论》卷五中均曾具名引用过。此外,在其同门且为弟子的慧均所著《四论玄义》卷二,以及或许是依据此著的我国愿晓著《大乘法门章》卷二等中均见到"十七地"之名,因此可以确信《十七地论》的存在。现将其与玄奘译进行对照,结果如下列表所示。①



注:原文为"第三十五卷后部",应为"第三十四卷后部"之误。

关于一"善心地",因只有"谓布施持戒等善心地"之表述,所以很难判断其详细内容。因为在阐述六识之时,"善心"也是重点,或许其也可以称为"善心地"吧? 接下来是"闻慧地"、"思慧

① 据舍决择分。(译注:日语原文中,此表格位于下一页,此注位于对照表之后。)

地”、“修慧地”，之后有“此四种是欲界善心地”等解释，所以，即使是针对善心而言，也是基于三慧阐述的。（一）（二）的“五识身相应地”、“意地”基本上是单纯的法相教理之罗列，只是从整体上略微将小乘学说朝着大乘方向做了相应的修改。然而，对于“死”，“行善不善补特伽罗”等一段（281 下－282 上），即使连《伦记》都认为其是随意的杂说，所以可能是后世的增补添加，至少属于附录之类的内容。针对其后的“生”，除了第一部和其他相对应的部分，整个第二卷可能都是增补添加的，其原本也许是附录。这里描述了与胎儿有关的所有生理问题，即胎内状态、出生以后的情况、器世间的成住坏空、器世间的形态、有情六十二类等，不仅有不宜阅读之处，而且夹杂着基于小乘观点的世俗表述、邪命外道的学说等，有些甚至是有损大乘名誉的言辞。《瑜伽论》通常多有针对一事列举所有情形即竭泽而渔的倾向，所以，此处也存在着很多近乎无意义的排比列举。有关胎儿发育之类的内容，是从印度古医书中获得的知识，而并非天上菩萨透视的结果。将其如此描述出来，无异于天方夜谭。毫无疑问是后人添加的结果，而非原书所有。另外，这里面还存在着一些怪异的译词。例如，被译为“梵前益天”的原词明显就是 Brahma-purohita-deva，而此译词则含混不清，甚至是错误的。另外，也有译为“大等意”的，表示世界第一个王，其一定是 Mahāsammata 的翻译，但是与其字义不符合。例如，把恶魔译为“静息王”，也是一个不能苟同的译词。有些地方也做“琰魔王”。此外还可以举出很多不恰当的实例。当然，还可以经常遇到一些译词，可能是玄奘确信此为当来佛所述之论著，故而特别译为六帖。

另外，二“闻慧地”、三“思慧地”、四“修慧地”等三地以及五“有心定地”、六“无想定心地”与（三）“有寻有伺地”、（四）“无寻唯伺地”、（五）“无寻无伺地”、（六）“三摩呬多地”、（七）“非三摩呬多地”、（八）“有心地”、（十）“无心地”的顺序完全不同。如前所述，闻思修之三慧地与一之“善心地”被合在一起，即此四种是欲界的善心地，完全属于欲界，而“有寻有伺”、“无寻唯伺”、“无寻无伺”三地主要是色界和无色界，二者的界地不同，《瑜伽论》的“有寻有伺”也进入欲界，五“有心定地”是四禅，四“无色定”即是色界和无色界，这里二者一致，所以“有寻有伺”等三地几乎与“有心定地”同一，只有“无寻无伺地”对应“无想定”、“灭尽定”，把“无心地”包含在内，在这一点上二者不同，因此，“无心地”属于六“无想定心地”。（六）“三摩呬多地”与有心无心相通，相通而摄定位功德，（七）“非三摩呬多地”与之相反，为一切的非定位，此二地不属于欲界，也是因为“三摩呬多”是统称，其中包含着四禅、八解脱、等持（其中有空、无相、无愿、有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺和小、大、无量、一分修、具分修、喜具行、柰具行、舍具行、四修定、五圣智三摩地、圣五只三摩地、有因有具圣正三摩地、金刚喻三摩地、有学无学非有学非无学等三摩地）、等至（其中有五现见、八胜处、十遍处、四无色、无想定、灭尽定等三摩钵底），所以不能说与欲界完全没有关系。“三摩呬多”为 samāhita 的翻译，即等引，“三摩地”为 samādhi 的翻译，即等持，“三摩钵底”为 samāpatti 的翻译，即等至。这里面已经存在着交错分类，（七）“非三摩呬多”是与前面“三摩呬多”相反的一切非定，指欲界的全部和色无色界的一切散法。另外，（八）“有心地”和（九）“无心地”将前面的整个

(一)的五识身至(五)分为有心无心,与前面交叉,可以说很难认为它们是独立的二地,即"无余依涅槃"也包括在"无心地"中,其本身就是真正的无心地,即使阿赖耶识不灭,因为没有诸转识,所以说其他为假称无心,并明确指出,在无余依涅槃界中,阿赖耶识永远处于寂灭状态。总之,从(三)至(九)为交叉分类,是否每一个都可以成为一地,还是疑问,即使在《释论》中,针对(三)—(五)的"有寻有伺地",对于其建立也存在着两种异议,针对(六)"三摩呬多地"也存在着两种异议,(七)"非三摩呬多地"则省略未提,因为如果具体说明则要加以论述,所以可以获得各种解释。另外,有心无心也与闻思修三慧有关系,因为声闻、独觉、菩萨以及有余依、无余依都密不可分,所以不适合作为单独的二地,同时,还应指出十七地中的场所存在着不恰当之处。从这些方面考虑,则应该将二"闻慧地"、三"思慧地"、四"修慧地"放在前面,然后是色界无色界的禅定,再将五"有心定地"和六"无想定地"置于其后,进而配以"有心"和"无心",则也是具有一定道理的排列,从某些方面来说,这样或许更具有合理性。如果同时考虑异说的存在,则在印度,尽管"十七地"的阶数是统一的,但是由什么构成"十七地",在内容方面还存在着不同的见解。如果把玄奘所传视为那烂陀寺流,那么真谛肯定就是传承了其他不同流派的学说。未必一定要判定只有一个为正,其他均为不正,或许不加以评判更妥当些。

七"声闻地"和八"缘觉地"与(十三)"声闻地"和(十四)"独觉地"相对,应该没有异议。此二地明显是小乘之地,所以《瑜伽论》虽被称为大乘论著,其实则是大小乘论,是三乘各别论,而并

非全部是大乘的内容。甚至可以说,其完全是三乘教的论著。“缘觉”与“独觉”相同。

九“十信地”、十“十住地”、十一“十行地”、十二“舍小乘向大乘地”、十三“大乘十回向地”、十四“十地”、十五“佛地”相当于一个(十五)“菩萨地”,这决不是没有依据的,因为最近还有分为五十位的观点。“菩萨地”基本包括“持瑜伽处”、“持随法瑜伽处”、“持究竟瑜伽处”和“持次第”四个方面,其中,第一的“持瑜伽处”为根本,处于《大乘庄严经论》主要依据的位置。此第一的“持瑜伽处”分为一“种性持”、二“发心持”、三“修行菩萨行持”三项,对三“修行菩萨行持”进行了详细说明。第二的“持随法瑜伽处”和第三的“持究竟瑜伽处”均有一些细分,第四的“持次第”则是对前三者的次第顺序进行的说明,类似于一种结论性的附录。

关于第一“持瑜伽处”的三个持,《伦记》中记载了印度的各种观点。其中,依照其位而三分,在印度则有三种学说。第一就是名“信已前”,为“种性持”,以“十信”为“发心持”,以“十住(有十解,相同)以去”为“菩提分法持(即修行菩萨行)”;第二就是以无始以来乃至十信为“种性持”,以十住以去乃至十回向为“发心持”,以初地以上乃至金刚为“菩提分法持”;第三就是对三阿僧祇劫所进行的论述,与此处的考察没有关系。此外,还有窥基所传印度的学说以及圆测所说的尅实之论等各种学说。据此可知,佛性地等三持相当于菩萨的五十位(当然包含着等觉、妙觉,而妙觉是在最后加以阐述)的观点在印度已经存在,在中国则是如此加以解释的。因此可以断定,真谛《十七地论》中的十信地等,作为印度的学说,是真谛所传承系统中也已存在的学说。十二“舍小乘向大

乘地”不见于《伦记》所传的学说，根据真谛《十七地论》之判别，因为声闻是回小向大，人菩萨十信位（《法华义疏》七，四右，大正70卷，305下），所以在“十行”与“十回向”之间加入了一个舍小向大地。关于“十回向”和“十地”没有必要再加以说明，而“佛地”就是指第三“持究竟瑜伽处”的建立，所以，属于菩萨地中的内容。

从以上所述可以推知，从九“十信地”至十五“佛地”相当于（十五）“菩萨地”，十信等各自作为独立的一地，具有其道理，较之将八“有心地”和九“无心地”作为两个独立的地看待更加合理。

如上所述，尽管《十七地论》中的“十七地”与《瑜伽论》“本地分”之间存在着差异，但决不能将其看做讹误，或无视其发展脉络，而必须将其视为出现于印度的一个体系完整的学说，而不是仅仅在内容上有所不同。就研究的角度而言，我们不应该单纯指出其错误，而是应给予其相应的地位，即应该将其看作历史上的一个学说加以研究。由此视点来看，法相宗一系历来的作法便有唯我独尊之嫌。

然而，无论是哪十七地，都免不了在分类上出现交错，另外还不太清楚定为十七地的根据何在。尽管我也试图从实践的角度加以考察，但是五、六和从（三）至（九）却像是旁门左道，即提出有寻有伺等三地，或许可看做心理上的准备，至于为何要将其从修所成慧中别立出来，其原因不明，至于为何要从“三摩呬多地”的四禅四无色定中独立出来，其理由也无法判断。从实践的角度来看，其理论无疑太多，且庞杂繁琐，似乎欲包罗万象，故而很难认为其是基于实践角度而设定的。甚至连“十七”这个数字，也很难解释其来源。当然，这些都是悬而未决的问题。倘若仅仅将其作为一生

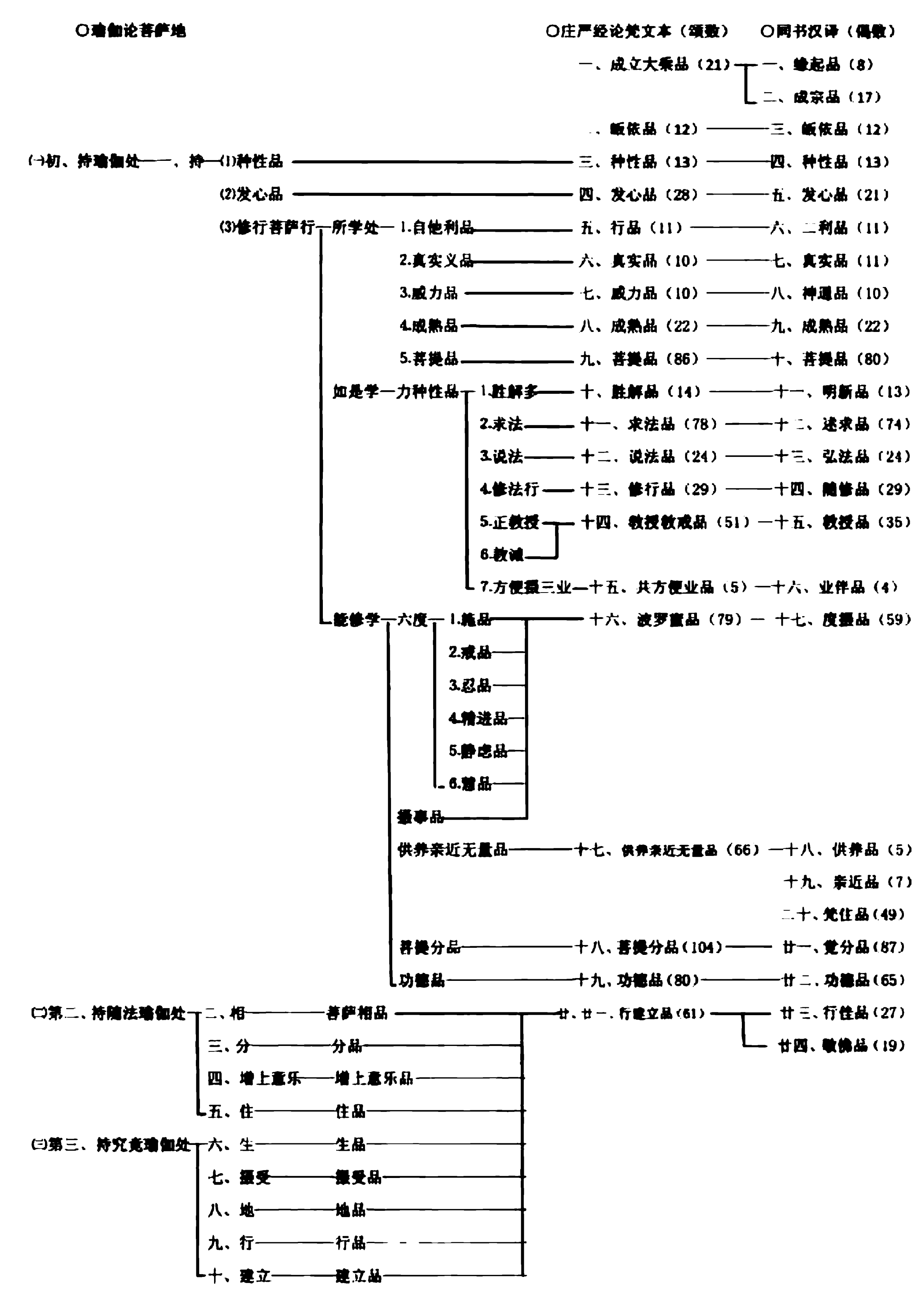
补处菩萨的赐予之物而加以信受,那么难以展开真正的研究。至于他宗之学者完全不假思索地接纳法相宗的教义,其态度就更不值得一提了。

第六章　菩萨地与《大乘庄严经论》

在十七地中，“菩萨地”是最重要的内容。在弥勒的著作中，《庄严经论》也是极为重要的内容。后者各品的品名与“菩萨地”的品名几乎相同，两者并行存在，就这一点早有学者指出，故不作进一步探讨，而在此仅以表格的形式将其列出，希冀能使部分内容变得一目了然。进而，针对“菩萨地”，笔者在此将一并举出《庄严经论》的梵文本和汉译。[①]

“菩萨地”有比较严格的系统性，以一“持”、二“相”乃至十“建立”之十法阐述了包含大乘菩萨的道和果在内的事项，其纲目通过以下表格可一目了然。其中，关于一“持”，其大纲阐明了(1)“种性”，论述了(2)“发心”，明确了修(3)“菩萨行”，此(3)进而又细分为(一)所学处；(二)如是学；(三)能修学，这就是全部内

① 译注：日语原文中，此表格位于下一页。



○瑜伽论菩萨地
○庄严经论梵文本（颂数）
○同书汉译（偈数）
一、成立大乘品（21）
一、缘起品（8）
二、成宗品（17）
、皈依品（12）
三、皈依品（12）
(一)初、持瑜伽处——、持——(1)种性品
三、种性品（13）
四、种性品（13）
(2)发心品
四、发心品（28）
五、发心品（21）
(3)修行菩萨行
所学处
1.自他利品
五、行品（11）
六、二利品（11）
2.真实义品
六、真实品（10）
七、真实品（11）
3.威力品
七、威力品（10）
八、神通品（10）
4.成熟品
八、成熟品（22）
九、成熟品（22）
5.菩提品
九、菩提品（86）
十、菩提品（80）
如是学—力种性品
1.胜解多
十、胜解品（14）
十一、明新品（13）
2.求法
十一、求法品（78）
十二、述求品（74）
3.说法
十二、说法品（24）
十三、弘法品（24）
4.修法行
十三、修行品（29）
十四、随修品（29）
5.正教授
十四、教授教戒品（51）
十五、教授品（35）
6.教诫
7.方便摄三业
十五、共方便业品（5）
十六、业伴品（4）
能修学
六度
1.施品
十六、波罗蜜品（79）
十七、度摄品（59）
2.戒品
3.忍品
4.精进品
5.静虑品
6.慧品
摄事品
供养亲近无量品
十七、供养亲近无量品（66）
十八、供养品（5）
十九、亲近品（7）
二十、梵住品（49）
菩提分品
十八、菩提分品（104）
廿一、觉分品（87）
功德品
十九、功德品（80）
廿二、功德品（65）
(二)第二、持随法瑜伽处
二、相
菩萨相品
廿、廿一、行建立品（61）
廿三、行住品（27）
廿四、敬佛品（19）
三、分
分品
四、增上意乐
增上意乐品
五、住
住品
(三)第三、持究竟瑜伽处
六、生
生品
七、摄受
摄受品
八、地
地品
九、行
行品
十、建立
建立品
(四)第四、次第

容,整体构成十八品。从二“相”至五“住”为第二“持随法瑜伽处”,分为四品。从六“生”至十“建立”为第三“持究竟瑜伽处”,分为五品。最后的第四“次第”是阐释以上顺序的结论性内容。然而,《庄严经论》把大纲细目全部平铺排列,每一细目构成一品,当然,在分品上也存在不相吻合之处。此外,最初的二品或三品,其与菩萨地不同,尽管也存在,但其目的是为了作为一个独立的论。

一

梵文本的“成立大乘品”,汉译被一分为二,即把最初的八个颂翻译成六首偈,将其作为“缘起品”第一,其余的部分作为“成宗品”第二。在“成宗品”中,与梵文本相同,通过八因确立了大乘佛说。所谓八因就是不记、同行、不行、成就、体、非体、能治、文异等八种原因。此八因在《显扬论》第二十卷中增广为十因,即先不记别故、今不可知故、多有所作故、极重障故、非寻伺境界故、证大觉故、无第三乘过失故、此若无有应无一切智者、成过失故、缘此为境如理思维对治一切诸烦恼故、不应如言取彼意故。由于当时有大乘非佛说之论,故而这可能是与之相抗衡的内容。假若没有任何反对派的存在,则不需要特意进行此番论证。据此进而也可以推论,《瑜伽论》中采纳小乘佛教观点的内容甚多,或者说其更多地综合了小乘佛教的观点,只是做了基于大乘立场的诠释,其中自然也包含着一些牵强附会的大乘观点,这可能是由于受到了来自小乘方面的攻击,而其中被指责为没有遵守纲目之处,就是所谓非佛

说。

据此可以推断,《瑜伽论》即使是大乘,也不是般若思想发展的必然结果和展开,而是从小乘佛教发展出来的大乘化思想。考察其引用的经典,可以说大部分是来自阿含部的小乘经典,而大乘经典很少,其中即便是空的思想,也未必与般若经一致。关于这一点,前面所提到的《修行道地经》、《达摩多罗禅经》的内容都可以用来加以对照和研究。总而言之,《瑜伽论》开宗明义地提出大乘佛说论,之后便详细说明了皈依此大乘三宝的殊胜之处,进而明确指出皈依大乘的必要性。然而由于错简的缘故,梵文本遗失了此品第四颂至第十一颂的注释和颂,故而留有遗憾。

二

通过表格可以清楚看到"种性品"以下的高度一致,其一致绝非出自偶然,而明显是一部依据了另一部,至于哪一部依据了哪一部,通过表格我们也可推知,是《庄严经论》依据了"菩萨地"。之所以得出这样的结论,是因为"菩萨地"的结构是首先进行总体的分类,之后再制定出细目加以阐释,而《庄严经论》则如前所述,全部都是依次平行排列的。此外,《庄严经论》在内容上也有新内容的增补,论旨也变得进一步绵密,结构安排也有所不同。

"菩萨地"之"种性品"阐述了如下内容。首先,(一)种性被分为本性住种性(性种)和习所成种性(习种)两种,并分别给出定义;(二)此种性亦被称为种子(bīja)、界(dhātu)、性(prakṛti);(三)有粗细二种;(四)在烦恼障净和所知障净中,胜过二乘及其

他一切众生；（五）依根胜、行胜、善巧胜、果胜之四胜而胜过二乘[①]；（六）诸菩萨有六波罗蜜的种性相，为了让人知道此人就是菩萨而逐一说明六波罗蜜；（七）具足如此白法故，可至如来果。当被与此白法不同的四种随烦恼染污之时，白法即不显现，有时堕入恶趣，即使堕入恶趣，也仅仅遭受微苦。由于种性之力而迅速脱离恶趣，进而依大悲心作菩萨行；（八）所谓四随烦恼者，即指（1）作为放逸者从一开始就受诸烦恼的薰习，故而是性情猛烈的烦恼；（2）作为愚痴者而结交恶友；（3）为尊贵者、主人、王者、盗贼、怨敌等所捕捉，被逼而不得自由，乃至心识迷乱；（4）贪婪而匮乏财富，贪生怕死等四种。所谓随烦恼，其含义在此就是指业和其果报皆因烦恼而起，故而得名，与通常意义上的烦恼不同；[②]（九）即使有

---

① 译注：与一至五相对应，《瑜伽师地论》卷第三十五作"一本性住种姓。二习所成种姓。本性住种姓者。谓诸菩萨六处殊胜有如是相。从无始世展转传来法尔所得。是名本性住种姓。习所成种姓者。谓先串习善根所得。是名习所成种姓。此中义意二种皆取。又此种姓亦名种子亦名为界亦名为性。又此种姓未习成果说名为细。未有果故已习成果说名为粗。与果俱故。若诸菩萨成就种姓。尚过一切声闻独觉。何况其余一切有情。当知种姓无上最胜。何以故。略有二种净。一烦恼障净。二所知障净。一切声闻独觉种姓。唯能当证烦恼障净。不能当证所知障净。菩萨种姓亦能当证烦恼障净。亦能当证所知障净。是故说言望彼一切无上最胜。复由四事。当知菩萨胜于一切声闻独觉。何等为四。一者根胜。二者行胜。三者善巧胜。四者果胜"。

② 译注：与七、八相对应，《瑜伽师地论》卷第三十五作"由诸菩萨所有种姓性与如是功德相应。成就贤善诸白净法。是故能与难得最胜不可思议无动无上如来果位。为证得因应正道理。余不应理种姓菩萨。乃至未为白法相违四随烦恼。若具不具之所染污性与如是白法相应。若被染污如是白法皆不显现。或于一时生诸恶趣。菩萨虽生诸恶趣中。由种姓力应知与余生恶趣者有大差别。谓彼菩萨久处生死。或时时间生诸恶趣。虽暂生彼速能解脱。虽在恶趣而不受于猛利苦受。如余有情生恶趣者。虽触微苦而能发生增上厌离。于生恶趣受苦有情深起悲心。如是等事皆由种姓。佛大悲因之所熏发。是故当知种姓菩萨离生恶趣。然与其余生恶趣者有大差别"。

种性，(1)从一开始不得遇诸佛菩萨、善知识；(2)即便得遇，又因有颠倒执而颠倒修学；(3)此等虽得调整，加行上缓慢懒惰；(4)与之相反，即使不懒惰，因为善根未成熟，故菩提资粮不圆满，长久不积习菩提分法，因此四因缘而不得证无上菩提。因此，假若具足因缘，则迅速证得。[①]（十）无种性者均不到达所有一切种的菩提。即"种性品"开宗明义便总结性地指出，无种性者即使发心修行，也不能证得菩提。住于种性者假如不发心、不修行，即使有耐性也不得菩提。与之相反者则可证得菩提。

在《庄严经论》中，种性的差别被分为有、胜、性、相、类、过恶、功德、金喻、宝喻，此九种又各自包含四种。以表格的形式展现则容易理解。

无种性也有两种，即（一）时边般涅槃法(kālāparinirvāṇadharma)和（二）毕竟无涅槃法(atyantāparinirvāṇadharma)。前者又分为四种，即：(1)一向行恶行者；(2)普断诸善法者；(3)无解脱分善根者；(4)不具足善根者。[②]

---

① 译注：与九相对应，《瑜伽师地论》卷第三十五作"又诸菩萨虽具种姓。由四因缘不能速证阿耨多罗三藐三菩提。何等为四。谓诸菩萨先未值遇诸佛菩萨真善知识为说菩提无颠倒道。如是名为第一因缘。又诸菩萨虽遇善友为说正道。而颠倒执于诸菩萨正所学中颠倒修学。如是名为第二因缘。又诸菩萨虽遇善友为说正道。于诸菩萨正所学中无倒修学。而于加行方便慢缓懈怠懒惰。不成勇猛炽然精进。如是名为第三因缘。又诸菩萨虽遇善友为说正道。于诸菩萨正所学中无倒修学。亦于加行勇猛精进。然诸善根犹未成熟。菩提资粮未得圆满。未于长时积习所有菩提分法。如是名为第四因缘。如是菩萨虽有种姓。因缘阙故不能速证无上菩提。若具因缘便能速证"

② 译注：《庄严经论》卷第一作"无般涅槃法者。是无性位。此略有二种。一者时边般涅槃法。二者毕竟无涅槃法。时边般涅槃法者有四种人。一者一向行恶行。二者普断诸善法。三者无解脱分善根。四者善根不具足"。

一、有，即存在——因界的差别
因信的差别
因行的差别
因果的差别

二、胜，即最胜——因善根明净
因善根普摄
因善根大义
因善根无尽

三、种性的自性——性种的自性
习种的自性
所依的自性
能依的自性

四、相，即特质——以大悲为相
以大信为相
以大忍为相
以大行为相

五、类，即种类——决定
不定
不退
退随

六、过恶或过失——习惑
恶友
贫穷
属他

七、功德，即得——迟入恶道
速出
苦薄
悲深

八、金喻——极多——无量善根的依止
光明——无量智慧的依止
无垢——得二障净的依止
调柔——一切神通变化的依止

九、宝喻——真成就的依止——大菩提因
色成就的依止——大智因
形成就的依止——大定因
量成就的依止——大利因

后者则是无因而全无涅槃种性者。进而阐述了信甚深大法令成就大菩提的殊胜。

对照比较前面的两段叙述,乍一看似乎有所不同,但是事实在内容上并没有太大的差异。看上去前者比后者更整齐,其间还加入了全新的相关事项,金宝的比喻在"菩萨地"里没有出现,所以是新的内容。或许这是对已述内容的整体性比喻。而《庄严经论》中最明显的就是没有两种种性的定义以及针对无种性的叙述。

"菩萨地"区分了"本性住种性"和"习所成种性",其梵文原词为"prakṛtistha-gotra"和"samudānīta-gotra",《庄严经论》译作"性种"和"习种"。有关二词之定义的梵文如下:

(一)prakṛtisthaṁ gotraṁ yad bodhisattvānāṁ ṣaḍāyatanaviśeṣaḥ, sa tādṛśaḥparaṁparāgato ' nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ.

(二)samudānītaṁ gotraṁ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdhaṁ.

就以上一段,玄奘的翻译如下:

> 一、本性住种性者,谓诸菩萨六处殊胜,有如是相,从无始世展转传来,法尔所得。
>
> 二、习所成种性者,谓先串习善根所得。

另外,在后面的"发心品"里,梵文仅仅作

gotrasaṁpad bodhisattvasya dharmatāpratiladhaiva veditavyā

玄奘将其译为:

> 三、若诸菩萨六处殊胜从无始世展转传来法尔所得,

当知，是名种性具足。

进而，在“声闻地”中，尽管没有梵文，而其汉译为：

四、问今此种性以何为体。答，附在所依，有如是相，六处所摄，从无始世展转传来法尔所得。

三中省略了“有如是相”，四中添加了“附在所依”，且“六处殊胜”变成了“六处所摄”。《究竟一乘宝性论》的梵文本中没有经名，汉译作《六根聚经》，其表述如下：

五、ṣaḍāyatanaviśeṣaḥ, sa tādṛśaḥ paraṁparāgato 'nād-ikāliko dharmatāpratilabdha iti.(p.55)(六根聚经言，世尊，六根如是从无始来毕竟究竟诸法体。)

《无上依经》没有梵文，而其“如来界品”第二中有：

六[①]、一切众生有阴界入胜相种类内外所显，无始时节相续流，法尔所得，至明妙善。

《佛性论》的援引中将“法尔”改为“法性”，当然这两个译词都可以，都是梵文 dharmatā 的翻译。五的汉译为“毕竟究竟诸法体”，遗憾的是没有正确翻译出 dharmatāpratilabdha 的意思，《无上依经》使用的可能是同类的梵文翻译，如上所示有增补之处，但值得参考。其中，译为“六处殊胜”的“ṣaḍāyatana-viśeṣa”，其意义就不甚明了。汉译注释者进行了种种论述和解释，称此为旧解，即摄论师的解释，以《地持论》为主的经论，将此作为自性住佛性，即如

① 译注：日语原文中“六”字位于上一行的《无上依经》前。

来藏，在新译的解释中无外乎就是阿赖耶识，而一旦将其作为阿赖耶识看待，便与护月的种子本有说、难陀的种子新熏说、护法的新熏合生说发生了关联。另外，在中国旧有的经典中也存在着相关内容，尽管其叙述和解释非常丰富，但其完全没有顾及年代顺序，而是一向以护法的学说为主轴，其中虽说夹杂着一些有利于本文解释的地方，但由于其使用的是常规套路，即展示的仅仅是玄奘系统之注释者的意见，所以最后仍无法作为评判的依据。不过，从字面上来解释，就是一种六处、殊胜六处或六处殊胜。所谓六处，就是指眼耳鼻舌身意。六处的每一处都有种性，其无始以来不断相续，因为在功能上有所不同，故而作为一个整体的六处，被赋予种种解释。在此我们参考《无上依经》、《佛性论》的“阴界入胜相种类内外所显”一句，其称六处所显之处为六处殊胜，指六处之一种或殊胜之六处，因此可以推定，其表现了“显现”这一原本的含义。而且，进而考察梵文，则 yad 和后面的 sa tādṛśaḥ 与文章整体不吻合。在《究竟一乘宝性论》中，这个 yad 被省略了，或许就是出自这个原因。也许此处的 yad 可以读作“那是因为”，因为 sa 不承接 yad，而应该看作是与后面相连的关系代词。因此，一的梵文可以翻译如下：

一、所谓本性住种性，其为诸菩萨之殊胜六处，如是者相继传来，为无始以来的法尔所得。

在声闻地中，尽管与菩萨无关系，但还是可以参考“附在所依（此句针对护法所说的无漏种子而言），有如是相，六处所摄”进行解释，其被包含在一相续即“身”之中。dharmatā 不是法性，而是“法尔”、“法然”之意。对此，“习所成种性”是从前世的善根积习

而得来的。abhyāsa 是“反复进行”之意，也译为“屡屡熏习”，此时的 vāsanā 指习气的一面。《庄严经论》中与“习所成种性”对应的梵文为 paripuṣṭa，此为“增养”之意，即指被养育而增长的。若把种性仅仅说成是阿赖耶识，那可能有问题。

以上有关的种性定义，作为展示此学说的一个环节，在当时有着极为重要的意义。或许是为了从总体上给出概括性的定义，而《庄严经论》中则没有相关内容。尽管此处没有出现过相关的定义，但让人感觉似乎其他地方已经出现过，所以不显得唐突。假若这一推论成立的话，那么《庄严经论》就是晚于“菩萨地”的著作。

有关无种性，《瑜伽论》中的详细说明并不在“菩萨地”，而是在“声闻地”中，即在其决择分中进行了复杂的阐述。在《佛性论》“破执分”第二之“破小乘执品”第一中，其“决择分”的论述被再度引用，而作为最后的结论，则指出憎背大乘就是一阐提的因，为了舍弃它，而把众生的无种性说成是不般涅槃。[①]《庄严经论》也应该有相应的趣旨，但就“菩萨地”的学说而言，即使其最终的观点也是如此，但是由于《瑜伽论》通常是站在俗谛的立场而阐发其观点，取的是从其俗谛的立场来考察真谛的路径，而《庄严经论》则是站在真谛的立场，取的是从真谛来考察俗谛的路径，所以即使在论述同一事项之际，其步调也未必一致。由于无种性论是个很复杂的问题，而现在的“菩萨地”问题也过于庞大，所以将在后面归纳论述。

---

① 译注：《佛性论》卷第一作“问曰。若尔云何佛说众生不住于性。永无般涅槃耶。答曰。若憎背大乘者。此法是一阐提因。为令众生舍此法故”。

三

虽然"菩萨地"与《庄严经论》之间存在着平行的条目,但是内容上却存在着相当的不同,这个问题已经在前一节得到确认。接下来将进一步针对重要的"真实义品"或"真实品"加以对照。

在"菩萨地""真实义品"中,针对真实义做了阐释。首先,第一,给出依如所有性之诸法真实性(yathāvadbhāvikatāṁ ca ārabhya yā bhūtatā)和依尽所有性之诸法一切性(yāvadbhāvikatāṁcārabhya ya dharmāṇāṁ sarvatā)之二性,此种诸法的真实性和一切性综合起来就是真义。

第二,给出四种真实义的品类差别,即(一)世间极成真实;(二)道理极成真实;(三)烦恼障净智所行真实;(四)所智障净智所行真实,并加以说明。[①]

第三,指出作为真实相的安立,就是有和非有的不二所显。"有"即令假说的自性安立,世间以长时间执着,又为一切分别戏论的根本。"非有"即此等假说的自性的无实无相,而假说的所依也是无,假说的生起也为无。离开有非有的诸法之相所摄的事实就是不二,不二是中道,是无上,只有佛智才处于此真实中,而获得清净,菩萨智不过是因学道而显现,所以,此慧是得无上菩提的大

---

① 译注:与第一、第二相对应,《瑜伽师地论》卷第三十六作"云何真实义。谓略有二种。一者依如所有性诸法真实性。二者依尽所有性诸法一切性。如是诸法真实性一切性。应知总名真实义。此真实义品类差别复有四种。一者世间极成真实。二者道理极成真实。三者烦恼障净智所行真实。四者所知障净智所行真实"。

方便,其内容是空性胜解(信解)。所以详说空,阐述离言法性,作胜义自性、无分别智的所行境界,退却增益损减之二执,排除恶取空。①

第四,凡夫因为不了知此真如,故起自性分别、差别分别、总执分别、我分别、我所分别、爱分别、非爱分别、彼具相违分别等八种分别。其中,前三种分别生出分别戏论所依、分别戏论所缘事,中间的二种分别生出身见我慢的根本,后三种生贪瞋痴,所以显现世间流转品。

第五,了知如此分别就是四寻思、四如实智,所以详解之。

第六,因为了知此八种分别,所以于当来世不起戏论分别,故而,菩萨证得大乘的大般涅槃法,于真实义,智清净,得一切自在,神通自在,所以,此为最胜无上。

第七,故而,菩萨得五种最上胜利。所谓五种,即(一)得心极寂静;(二)于一切明处智见清净;(三)为利有情而不厌流转生死;(四)入如来的一切密意真义;(五)所得大乘胜解不被引夺,不从他缘。另外,此胜利又有五种业,即(一)为最胜现法乐住,灭菩提

---

① 译注:与第三相对应,《瑜伽师地论》卷第三十六作"又安立此真实义相。当知即是无二所显。所言二者。谓有非有。此中有者。谓所安立假说自性。即是世间长时所执。亦是世间一切分别戏论根本。或谓为色受想行识。或谓眼耳鼻舌身意。或复谓为地水火风。或谓色声香味触法。或谓为善不善无记。或谓生灭。或谓缘生。或谓过去未来现在。或谓有为或谓无为。或谓此世或谓他世。或谓日月。或复谓为所见所闻所觉所知。所求所得意随寻伺。最后乃至或谓涅槃。如是等类是诸世间共了诸法假说自性。是名为有。言非有者。谓即诸色假说自性。乃至涅槃假说自性。无事无相假说所依。一切都无假立言说。依彼转者皆无所有。是名非有。先所说有今说非有。有及非有二俱远离法相所摄真实性事。是名无二。由无二故说名中道。远离二边亦名无上。佛世尊智于此真实已善清净。诸菩萨智于此真实学道所显。又即此慧是诸菩萨能得无上正等菩提广大方便"。

行劳倦；(二)为一切佛法成熟，于一切明处有无碍之智；(三)为一切有情成熟，不厌流转；(四)为灭除所化有情的一切疑，显如来正法像法；(五)为摧他异论，正愿不动摇。此五业摄菩萨一切所作，然而以上细说均是针对第二真实义四种品类的细说。

在《庄严经论》的“真实品”中，真实是第一义，即是真谛。第一，作为相给出了如下二个偈颂：

非有亦非无 非如亦非异 非生亦非灭 非增亦非减

非净非不净 此五无二相 是名第一义 行者应当知

这是第一义的特质，梵文是一个颂，汉译则翻译为两个颂。对其进行解释时，采用了分别相、依他相、真实相等所谓遍依圆三性。

第二，遮依此而生起的我见颠倒。我见原本不是以我为特质者，也不是有不同形者，因为离我相和被妄分别故。换言之，五取蕴因烦恼粗重，如是显现，因此，五取蕴和我见二者之外不存在其他我相，因此，“我”并不存在。故而应知，我见只是完全的迷乱，同时，所谓从我见的解脱，也不过是迷乱之灭，而没有任何解脱者。

第三，呵责颠倒，问世人何故只知道依止于不过为迷乱的我见，不论是感受不到苦或能够感受到苦，苦者或不苦者，有法性者或非法性者，都不能觉知苦的自性呢？强调指出，必须依人和法之二无我。进而又指出，世人看到诸法缘起之时，为何见不到已见的缘起呢？因为无明故，而看不到“有”，也看不到“非有”，即陷入到不见缘起之法有、不见我见之不有的误谬之中。

第四，如果是这样，那么又云何能得涅槃呢？站在真谛的立场，依据无我的平等，生死和涅槃本来无二、无异，即当修善业者住于无我时，则能尽生死而得涅槃。

第五，于修善业中得渐进，在这一点上，通过明了集大聚位即资粮位，通达分位即加行位以及见道位、修道位、究竟位，而得最上佛位。

“菩萨地”中的“如所有性”和“尽所有性”是对 yathāvadbhāvikaratā 和 yāvadbhāvikaratā 的直译。此二词在 Edgerton 的 BHS 词典里被译为 true or full realization, state of coming to be truly actualized as the thing is or should be 和 actualization to the full extent, state of becoming actualized in full。在《究竟一乘宝性论》里被译为“如实修行”和“遍修行”，在《佛性论》中则是“如理修”和“如量智”。“如”即 yathāvad，“所有”即 bhāvika，“性”即 tā，“尽”即 yāvad，普通的词典将 bhāvika 译为 actually being、real 等，原词的 bhāvin 是形容词，表示成、有、应成、应有、得成、得有之意，所以“所有”表示其意，而只有从实践的角度才将其译为“修行”。然而，无论是成等，还是修行，不是仅仅指其过程，而是指结果，指状态，所以相当于“如理修”、“如量智”。“如”有如实之意，“尽”表示全部范围、全部程度。注释者就此进行了种种解释，并分为七类加以阐述。如论中所示，其就是诸法的真实性、真谛和诸法的一切性、后得智的俗谛。进而从其他方面，在第二中作为四种真实对此做了说明。进而，也在“声闻地”第二“瑜伽处数取趣”的所缘之处（二十六卷、大正 30 卷、427 中以下）做了说明。在这里，四种真实被看作是四种道理，即（一）观待道理；（二）作用道理；（三）证成道理；（四）法尔道理。总之，将上述第一、第二和接下来的作为真实相而阐述的“有”和“非有”的不二所显合在一起加以考察，则可以看到从根本上与《庄严经论》真实

第一义的特征即“相”的观点相通。然而,《庄严经论》的此处在俗谛方面不突出,“菩萨地”的此处并没有依照遍依圆三性[1]进行解释,所以二者不同。

进而,从《庄严经论》此处后面的第二开始至最后的第五,虽然不能说其与“菩萨地”第四以后至最后部分平行一致,但此二者在意趣上是相通的。通常情况下,《庄严经论》的陈述方式简明扼要,没有注释,在理解上存在一定困难。不过,就《瑜伽论》整体而言,包括“菩萨地”在内,其叙述都显得繁琐冗长,多有重复拖拉,若能像《庄严经论》那样,或像其他论著那样行文简洁且要领得当的话,则会缩短为现在的一半或三分之一。因此,当阅读之际,不免令人产生倦怠之感,而且还存在一定数量的异字排比的句式,即完全缺少简洁性,故其分量虽大,而不等于内容就多。虽然看上去“菩萨地”更加详细,在这一点上《庄严经论》无法与之相比,但是实际上却未必如此。例如,后者的非有非无只有二行半的说明,而前者却用去了二十五行之多。就此,《庄严经论》在阐述之际似乎早已经知道了“菩萨地”所说的内容,故而并没有采取与之同步推进的叙述方式。因此,尽管篇幅不同,但其中重要的根本性观点却完全一致。同时,如前所述,遍依圆三性是与“菩萨地”不同的学说,而且,其三性说也未必与《瑜伽论》整体的三性说相同。有关三性说的问题,我们将在后面加以考察,在此首先考察空以及关于排除恶取空者问题的思考。

“空”当然就是人无我、法无我之二无我。《瑜伽论》在四种真

---

① 译注:日语原文为“偏依圆三性”,疑为排版错误。全文相同之处一并改正。

实的第三烦恼障净智所行真实处阐释了“人无我”,在第四所知障净智所行真实处阐释了“法无我”。“烦恼障净智所行真实”(kleśāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocaras-tattvam)中的“净智”,就是从烦恼障变成为清净的智,“所知障净智所行真实”亦相同。前者为悟四谛,指出通过观五蕴以外之人我不可得而了知缘起,后者进而证得法无我,欲入法无我者,入后而得清净,关于一切法的“离言自性”(nirabhilāpya-svabhāvatā),于“假说自性”(prajñaptivāda-svabhāva)的无分别和平等智的所行境,此为最上真如,是无上所知的界限。在此,“假说自性”在世间来讲是“有”,假说的自性本身是无实无相,假说的所依,据此的言论皆为非有,离此有非有的法相所摄,其名为无二,名无二者,即为中道(madhyamā-pratipat),是离二边者,故称无上。[①] 依法无我智如实地了知离言自性很重要,据此而不起分别,离增益损减之执,以此得无分别智境界的诸法胜义自性。认识离言自性的“有”是《瑜伽论》的重要思想,故而,破除将其单纯作为“有”或“无”的增益损减之见。举出经证,在破除损减之见的过程中,非起无尽意经的我见,而是不起恶取空,排除恶取空。

---

① 译注:此部分在《瑜伽师地论》卷第三十六作“又安立此真实义相。当知即是无二所显。所言二者。谓有非有。此中有者。谓所安立假说自性。即是世间长时所执。亦是世间一切分别戏论根本。或谓为色受想行识。或谓眼耳鼻舌身意。或复谓为地水火风。或谓色声香味触法。或谓为善不善无记。或谓生灭。或谓缘生。或谓过去未来现在。或谓有为或谓无为。或谓此世或谓他世。或谓日月。或复谓为所见所闻所觉所知。所求所得意随寻伺。最后乃至或谓涅槃。如是等类是诸世间共了诸法假说自性。是名为有。言非有者。谓即诸色假说自性。乃至涅槃假说自性。无事无相假说所依。一切都无假立言说。依彼转者皆无所有。是名非有。先所说有今说非有。有及非有二俱远离法相所摄真实性事。是名无二。由无二故说名中道。远离二边亦名无上”。

经证无尽意经之处，虽然以其他论著进行经证并不恰当，令人产生牵强之感，但是在排斥恶取空的论证中却明示了《瑜伽论》的观点，所以至关重要。

yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyaṁ, tad api necchati yat śūnyaṁ, iyam evaṁrūpā durgṛhītā śūnyateti ucyate. tat kasya hetoḥ. yena hi śūnyam, tad asadbhāvāt, yac ca śūnyaṁ, tad sadbhāvāc chūnyatā yujyate. sarvābhāvāc ca kutra kiṁ kena śūnyaṁ bhaviṣyati, na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate. tasmād evaṁ durgṛhītā śūnyatā bhavati.

yataśca yad yatra na bhavati, tat tena śūnyam iti samanupaśyati, yat punar atrāvaśiṣṭaṁ bhavati, tat sad ihāstīti yathābhūtaṁ prajānāti, iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtā aviparītā, tadyathā rūpādisaṁjñake yathānirdiṣṭe vastuni rūpam ity evamādiprajñaptivādātmako dharmo nāsti, atas tad rūpādisaṁjñakaṁ vastu (tena rūpādisaṁjñakena) prajñaptivādātmanā śūnyaṁ, kiṁ punaḥ tatra rūpādisaṁjñake vastuny avaśiṣṭaṁ, yaduta tad eva rūpam ity evamādiprajñaptivādāś rayaḥ, tac cobhayaṁ yathābhūtaṁ prajānāti, yaduta vastumātraṁ ca vidyamānaṁ vastumātre ca prajñptimātraṁ, na cāsadbhūtaṁ samāropayati, na bhūtam (或许是 sadbhūtam) apavadate, nādhikaṁ karoti, na nyūnīkaroti, notkṣipati, na prakṣipati, yathābhūtaṁ ca tathatāṁ nirabhilāpyasvabhāvatāṁ yathābhūtaṁ prajānāti, iyam ucyate sugṛhītā śūnyatā samyakprajñayā supratividdheti. iyaṁ tāvad upapattisādhanayuktir ānulomikī yayānirabhilāpyasvabhāvatā sarvadharmāṇāṁ pratyavagantavyā.

[任何沙门或婆罗门，如果不识因何而为空之彼，亦不识何为空之彼，如此这般被称为不理解空性。何故？因为实际上因何而为空之彼是非有，又因为何为空之彼是有，所以是空，这才是恰当的。然而，如果一切都是非有，则于何处如何因何而有空？因此之故，其为空则不恰当。故而，如此这般就不是对空性的理解。

然正确思考何者于任何处都不存在，因此才是空，且如果是所有此处存在者，则如实知其是此处有"有"，所以，称此是悟入空性，是如实无颠倒。例如，如前所述，于被称为色的事物，从此就是色之类的假说而成立的法不存在。因此，被称为色等的事物，因为从(其色等的名之)假说而成立，所以是空。然而，在被称为色等的事物之中剩余什么，其就是色之类的假说的所依。于是，如实知如下二种。即唯事物存在和在事物中唯假说存在。故而，不增益实无，不损减实有，不增不减，不取不舍，于是，如实了知如实真如之离言自性本身。此被称为正确理解空性，是依正慧正确通达者。此就是随顺第一证成道理，依此应正知一切诸法之离言为自性。][①]

谓有沙门或婆罗门，由彼故空亦不信受，于此而空亦不信受，如是名为恶取空者。何以故。由彼故空，彼实是无，于此而空，此实是有，由此道理可说为空。若说一切都无所有，何处何者何故名空，亦不应言由此，于此，即说为空。是故名为恶取空者。云何复名善取空者，谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此余

① 译注：此段是原作者根据梵文进行的日语翻译。

实是有，即由余故，如实知有，如是名为悟入空性，如实无倒，谓于如前所说一切色等想事，所说色等假说性法都无所有，是故于此色等想事，由彼色等假说性法，说之为空，于此一切色等想事，何者为余，谓即色等假说所依。如是二种皆如实知，谓于此中，实有唯事，于唯事中，亦有唯假，不于实无起增益执，不于实有起损减执，不增不减，不取不舍，如实了知如实真如离言自性，如是名为善取空者，于空法性能以正慧，妙善通达。如是随顺证成道理，应知诸法离言自性。

“恶取空”就是梵文 durgṛhītā śūnyatā 的翻译。假如把“恶”看作是不正、错误，把“取”看作是被理解之意，而将“善取空”的“善”看作是与此相反，那么就容易理解了。换言之，错误地理解空就是“恶取空”。“恶取空者”似乎指的是人，但是，在梵文中应该说并不存在直接指代人的含义。或许因为有“取”，所以自然可以理解为包含着人的含义吧？即只要含有“被误解的空”，便能够说得通。“因何而为空”指“空”的理由，“何为空”指看作是“空”。不认识此理由、物、何就是不理解“空”，就是错误地理解“空”。前者是本来非有者，因为缺少实有性，所以为“空”。后者是前者的非有被去除以后的存在者，因此是“有”。将此笼统地作为“空”，所以后者和前者都不立，从而被理解为不是空者，即是错误。这种观点只要看善取空之说即能够明了。任何物件不存在于任何地点，因此是“空”，因为正确地进行这样的思考，所以“空”与“无”相同。当然，在主要阐述“空”的经论中，“空”肯定也是“无”的含义，但不是虚无论所说的“无”，所以，虽然多称“空”，《瑜伽论》亦同，但是，在这里，如果就是这样说，就会变成将虚无称为“空”。

因此,“为空”(tena śūnyam)一句也表示缺少之意,所以,或许可以解释为缺少实有之意。即无论何物,无论在何处,缺少实有性就是“空”。如实地了知在可称为“空”的地方残留下来的实有者,正确地将其悟入“空”。例如,被称为色等的事物(“色等想事”过于直译,毋宁说是错误。“想”是 saṁjñaka 或 saṁjñīkā 的翻译。如果此字或复合字的后面特殊有一个 ka,则不是想,而是被命名或被称为)中没有色的自性,不过是色的假说所成。因此,被命名为色等的事物不过是被如此命名的假说所成,所以是“空”。即“空”就是认为色等假说为非有。因此,一旦将其暂时去除,则此假说所依据的基础就是余下的道理。余下者为假说生起的所依、根据,若其无则假说不能生起。然而,余下者事实上因为色之名,而并非尽其全貌,尽管完全不得命名,却不得不存在。因为如果拒绝它,则不可能有假说的进行。将此称为离言的自性,作为离言的法性,这当然就是实有。即仅仅是离言的自性和仅仅是于此的假说。若了知它的话,就是正确理解了“空”。由于正确理解,故不会对实无者做有的增益,不会对实有者作“无”的损减。这就是如实的真如,是一切诸法离言自性的证得,所以可知,此处“空”的含义也与般若体系中所说的“空”的含义不同,而与《庄严经论》、《中边分别论》中所说的“空”完全相同。对于《庄严经论》、《中边分别论》的空说,笔者已在《庄严经论及中边论的著作者问题》中进行了论述。结论就是关于“空”的思想,这几部论著的观点完全相同,因此,针对中道的含义当然也没有不同之处。

进而,在第七十五卷(大正 30 卷,713 中)提到了破恶取空之说。在此特别指出“于大乘中或有一类”,明显指的就是批驳

大乘说中的一种。所谓“一类”，指的就是因恶取空，主张因世俗故而一切皆有，因胜义故而一切皆无。[①]《伦记》在注解此处的立破整体时，还将全文几乎全部引用于其他地方（十九下、二十七），可见极为重视。指出此恶取空之人就是清辨，而弥勒破之。泰和备也如此理解，“泰”可能就是神泰，“备”可能就是文备，二者都是翻译《瑜伽论》时的证义。因此，该意见可能是《瑜伽论》整个译场的共通观点，玄奘也持有此观点，而且那烂陀寺也持有此观点。然而奇怪的是，这种混淆时代的解释竟然获得信受。或许这是因为人们确信弥勒是一生补处的菩萨，所以没有什么事情会难倒他，甚至连后世的事情也无所不晓。另外也有人认为，此恶取空就是指《中论》、《百论》等宗的学说。如果是这样，那么，因为护法注解了《广百论》，于是就变成护法信奉《瑜伽论》而对与《瑜伽论》相反的学说进行了注释，因此也称其观点不正确。在这里也包含着混淆时代以及护法的《广百论释论》与《瑜伽论》没有不同的强词辩解。任何一个观点都是不可采纳的观点，《伦记》明显地引用了《中论》三谛偈的前半部分而推进解释。虽然与前言有些矛盾，总之，恶取空的观点就是因世俗而有，因胜义而无，似乎与因世俗而无、因胜义而有的观点相对立。于是为了破之，故而采用了问答的形式。首先，《瑜伽论》的作者

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第七十五作“于大乘中或有一类恶取空故。作如是言。由世俗故一切皆有。由胜义故一切皆无”。

提出问题:[1]

问:(一)何者为世俗?(二)何者为胜义?

《瑜伽论》的作者又进行回答:

答:(二)一切法皆无自性,是名胜义。(一)于诸法无自性中自性可得,是名世俗。因为在无所有中建立世俗,假设名言而起说故。

问:(三)是名言与世俗从因而有,自性可得?(四)还是说唯名言与世俗为有?

答:(三)若名言与世俗从因而有,则名言与世俗从因而生,而且非是有,不合道理。(四)若说唯名言与世俗为有,则名言与世俗无事而有,不合道理。

问:(五)缘何诸可得者是无自性?

答:(五)颠倒事之故。

问:(六)此颠倒事为有?(七)为无?

答:(六)若言有,则说一切法由胜义故皆无自性,不合道理。(七)若言无,则颠倒事故,诸可得者此无自性,不合道理。

以上针对胜义,称无,称无自性,称无所有,都是一个含义,就是在说无。然而这与《中论》所说的胜义之空即无的意思不一样。

---

[1] 译注:以下内容,《瑜伽师地论》卷第七十五作"何者世俗。何者胜义。如是问已彼若答言若一切法皆无自性是名胜义。若于诸法无自性中自性可得。是名世俗。何以故。无所有中建立世俗假设名言而起说故。应告彼曰。汝何所欲名言世俗为从因有自性可得。为唯名言世俗说有。若名言世俗从因有者。名言世俗从因而生而非是有。不应道理。若唯名言世俗说有。名言世俗无事而有。不应道理。又应告言。长老何缘诸可得者此无自性如是。问已彼若答言颠倒事故。复应告言。汝何所欲此颠倒事为有为无。若言有者。说一切法由胜义故皆无自性。不应道理。若言无者。颠倒事故。诸可得者此无自性。不应道理"。

在《中论》中是真空妙有。在此无中，建立假说世俗名言而起说，其中有自性可得，这也不是《中论》的学说。然而在《中论》中，并没有在此处所到的无即虚无中建立俗谛，相反，这里的世俗更靠近《瑜伽论》。然而，在《瑜伽论》中，世俗名言就是前面出现的被命名为色等的假说，由假说而成故为空，所以其包含着假说根基的所依。余下就是此处针对胜义所说的无，此无在《瑜伽论》中就是有，是离言之法。因此，针对胜义说无，当然不是《瑜伽论》的认识，也不是《中论》的观点，而是龙树系统中方广道人的学说。因此，一旦将于无所有中改成于《瑜伽论》所说的空中，此时的世俗就是《瑜伽论》的世俗。问(三)所说的“从因而有”如后面的回答，表示从因而生有之意，此有中是否有自性的可得即可认识者，并不是针对《中论》等的提问。而且如果说从因生而不是有，则不合道理，也不是针对《中论》而言。《中论》认为因缘所生法本身就是空，而决不是有。认为因缘所生法是有，这是《中论》所论破的他人的观点，是俗谛。《瑜伽论》站在因缘所生法是有的立场上，所以说非有，则不合道理。(四)的问答也是攻击无事而有的观点，所以不是针对《中论》，而是一般的论说。进而，(五)问可得者为何无自性，就是问为何是无。认为其是颠倒之事，通常认为是正确的，所以没有颠倒事应该有自性的道理。颠倒事是有或是无的提问，是无理的提问，回答(六)(七)也仅仅是为了整齐两刀论法之言。颠倒不过是迷惘，所以，迷者是有，悟者是无。所以，破(六)(七)都不合道理，故而的确很奇特。

通过以上考察可知，注释者自认为是在破斥清辨，然而无论从年代关系上，还是从内容上都是完全错误的解释，即不是对《中

论》的论述。应该看到这只是把由大乘中的胜义而为无，由世俗而为有的观点看作是恶取空加以排斥，最终的目的是为了确立由胜义而为有、由世俗而为无的学说。

然而，上述第七十五卷的文句也全部存在于《佛性论》中，所以可以推测出世亲是如何处理这个问题的。《佛性论》共有四卷，第一卷包含"缘起分"第一和"破执分"第二，第二卷以后是如来藏说。"破执分"第二分为"破小乘执品"一、"破外道品"二和"破大乘见品"三等三节。"破大乘见品"三中出现了与第七十五卷相同的文句，所以明显就是对《瑜伽论》的引述。后面将论证破小乘执品一也是对《瑜伽论》第六十七卷的引述。在《佛性论》中，破大乘见被认为是破斥在大乘中学而有偏执者，并不指破恶取空。问答（三）（四）在《佛性论》中作"问曰，是执无有自性，为当依世俗言故有，为当唯是语言。若依世俗言，有此执者，此执则不可说。何以故。执是无故。若此执唯是语言，则无所诠世俗语言不成就故。若不成就，是世俗者，是义不然。"因此，（三）（四）并没有像《瑜伽论》那样细分译出，也没有言及因生，但是意趣未必不同。然而，《佛性论》在论述完（六）（七）以后进而附加了结论，指出："若无性中执有自性为俗谛者，是义不然。何以故。二谛不可说有，不可说无，非有非无故。真谛不可说有，不可说无者，无人法故，不可说有，显二空故，不可说无。俗谛亦尔，分别性故，不可说有，依他性故，不可说无。复次，真谛不定有无，人法无不无，二空有不有。俗谛亦尔，分别性故，非决定无，依他性故，非决定有。"

很明显，上述《佛性论》的内容是对《瑜伽论》原文的引述，而二者最明显的不同就在于《佛性论》给出了明确的结论，而《瑜伽

论》中却没有。这可能是因为《佛性论》到这里刚好结束了一段，从而给出了结论，而《瑜伽论》则未必如此。从其结论来看可知，二谛的观点在二论中并不相同，至少应该说，世亲在《佛性论》中展示了与《瑜伽论》的不同之处。《瑜伽论》只将真谛无、俗谛有看作是恶取空学说的中心思想，而《佛性论》只把其看作是大乘中偏执者的论点，而并没有说二谛是有还是无。而且，在真谛看来，是无人法、二空所显，在俗谛看来，分别性是无，依他性是有，所以，没有取有无的任何一方。从这一点来看，分别性、依他性属于俗谛，真谛就是真实性，所以《瑜伽论》对于二谛和三性关系的观点并不一致。为何会出现如此差异？关于这个问题，我们应该从二论立场上的差异来解释。《佛性论》阐述了依如来藏说皆可成佛的观点，所以是站在真谛的立场，认为只有真实性才是真谛，依他分别就是俗谛。《瑜伽论》站在俗谛的立场，而且准确地说是站在俗谛的立场上分别真谛和俗谛，认为俗谛是无，真谛是有，从俗谛的立场上来看，这是理所当然的观点。所以说，《佛性论》并没有原封不动地继承《瑜伽论》的学说，而是站在自己的立场上做了重新的思考和诠释。如果世亲也相信《瑜伽论》是一生补处的菩萨所说，那么，就不会出现像这种句式的阐述方式，而且《佛性论》中也把龙树和提婆作为典据加以引用，所以世亲肯定没有把大乘偏执者看作是所谓的中观派。将这一点与《瑜伽论》的注释者加以对比考究，是有必要的。因为《瑜伽论》注释者之言词中流露出太多的敌对抗争的意识，其后果也波及弥勒菩萨。

为了更加明确《瑜伽论》针对空、无自性的论述，接下来将继续引述第四十五卷（大正，541 上中）的表述。这段文字表现了菩

萨的随顺会通方便善巧（梵文的含义为“随顺的方便”），其阐述内容如下。汉译被译为六帖，所以以下翻译依照梵文。[1]

不解诸经中佛所说空性的意趣，关于此等经所说诸法的无自性、无实事性、无生无灭，以及所说诸法的虚空犹如幻梦，不认为是佛说，二是菩萨依随顺善巧方便，随顺如来意趣，以令众生理解。此际，菩萨会同教授，此等经不是说此等诸法一切均不存在，而是诸法中不存在言诠性的自性，因此称无自性。即使如所言诠的实事，又言诠依止之而起，物即使存在，被其言诠所言诠的自性之物，从胜义来说，不是其自性，所以称诸法无实。因此，诸法所言诠的自性本来就皆不存在，故称无生无灭。（“此等经所说”后面的汉译为：此经不说一切诸法都无所有，

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第四十五的汉译原文为“此经不说一切诸法都无所有。但说诸法所言自性都无所有。是故说言一切诸法皆无自性。虽有一切所言说事。依止彼故诸言说转。然彼所说可说自性。据第一义非其自性。是故说言一切诸法皆无有事。一切诸法所言自性理既如是。从本已来都无所有。当何所生当何所灭。是故说言一切诸法无生无灭。譬如空中有众多色色业可得容受一切诸色色业。谓虚空中现有种种若往若来若住起堕屈伸等事。若于尔时诸色色业皆悉除遣。即于尔时唯无色性。清净虚空其相显现。如是即于相似虚空离言说事。有其种种言说所作邪想分别随戏论著。似色业转。又即如是一切言说邪想分别随戏论著似众色业。皆是似空离言说事之所容受。若时菩萨以妙圣智。遣除一切言说所起邪想分别随戏论著。尔时菩萨最胜圣者。以妙圣智证得诸法离言说事。唯有一切言说自性。非性所显。譬如虚空清净相现。亦非过此有余自性应更寻求。是故宣说一切诸法皆等虚空。又如幻梦非如显现如实是有。亦非一切幻梦形质都无所有。如是诸法非如愚夫言说串习势力所现如实是有。亦非一切诸法胜义离言自性都无所有。由此方便悟入道理。一切诸法非有非无。犹如幻梦其性无二。是故宣说一切诸法皆如幻梦。如是菩萨普于一切诸法法界。不取少分不舍少分。不作损减不作增益。无所失坏。若法实有知为实有。若法实无知为实无。如其所知如是开示。当知是名菩萨随顺会通方便善巧”。

但说诸法所言自性都无所有,是故说言一切诸法皆无自性。虽有一切所言说事,依止彼故诸言说转,然彼所说可说自性,据第一义非其自性。是故说言一切诸法皆无有事。一切诸法所言自性理既如是。从本已来都无所有。当何所生当何所灭。是故说言一切诸法无生无灭。)譬如,虚空中有种种很多色和色动,而虚空容许此等色和色动,容许其往来起伏。然而,若将此等色和色动全部取走,则只是没有色的清净虚空显现。与之相似,于被喻为虚空的离言实事,从种种言诠起而伴随戏论执著的表象和分别生相当于色动。相当于离言实事的虚空容许相当于此等种种色动的一切。故而,一旦菩萨以圣智将言诠所生邪表象邪分别全部取走,据此,菩萨现被比喻为一切言诠上自性无的虚空的清净离言的实事而觉悟。此外不再有可寻求的其他自性。故而说诸法等于虚空。另外,幻如其显现,并非是实有,而作为幻所显现者也不是一切皆为无。与此相同,愚人因为习惯于言诠,所以诸法作为诸法出现时,并不是存在,而是胜义上的离言的性存在,所以,不是一切皆存在。如果悟入此理趣,则诸法既不是有,也不是非有,如幻,是无二,因此称诸法如幻。像这样,菩萨从一切法界中不取走任何东西,也不舍弃任何东西,不减不增不失,知实有为实有,(知实无为实无)如此说教。此是菩萨随顺方便。

以上,在意趣上当然与前述相同,因为仅仅阐述了这些内容,所以引述如上。梵文和汉译都多少省略了一些反复重复的句子。

尽管如此，作为一般的论著，还是很少有如此不厌其烦进行解释的情况。《瑜伽论》就是此类性质的论著。而且还进一步作为教证继续引用了《转有经》、《义品》以及对散他迦多衍那的说法和一个偈子。《转有经》有菩提流支、佛陀扇多、义净的异译，属于大乘经典，其他两个都是阿含部的小乘经（大正四，183 上 8-9 行，杂含三十三、大正二，235 下-236 中），由于注释者必须要坚持任何一部小乘经都是错误的立场，硬要使之成为大乘经，故而缺乏着实性。这种错误源于两方面的原因，一是在中国小乘经受到轻视；二是把《瑜伽论》的引述看作是大乘经。

最后，“真实义品”又列举了愚人生起的八种分别，然后加以详细解释。与《庄严经论》“真实品”的遮我见颠倒并破之进行比较，进而详细论述了四寻思、四如实智，据此对治八分别所生三事，止息世间的流转品，清净真实义所行智，得神通自在，得五种最上胜利功德和五种业，其阐述可以说与真实品的五位基本平行。

四

作为《庄严经论》梵文本二十一品中最重要的一品，“菩提品”在其序言中也提到“菩提一品最为微妙”，所以这可能是在翻译完毕后，身处翻译道场的人们普遍的观点。颂数达 86 个，汉译译成了 80 偈，因此在此不可能对其整体加以叙述。

“菩萨地”之“菩提品”第七的内容并不复杂，因而不能从分量上进行比较。在“菩提品”第七中，阐述了九种菩提。即第一，为烦恼障、所知障的二断以及因此二断而离垢和无障碍的二智；第

二，为清净智、一切智、无滞智和二断；第三，为百四十不共佛法、如来无净愿智、无碍解等；第四，此不共佛法等与所依、正行、圆满、智、威力、断、住等七种最胜相结合，并逐一加以说明；第五，因七种最胜中的第一个所依最胜之故，称如来为大丈夫、大悲者、大戒大法者、大慧者、大神通者、大解脱者、多安住广大住者；第六，指出如来有十号，并加以解释；第七，多劫中非一佛出世，一劫中可有多佛出现，十方无量世界同时有无量的佛出现，一佛土绝对不有二佛同时出现；第八，如来均为平等、无差别，仅寿量、名号、祖姓、身相四种有差异。然而女人身不能成佛，所以女人不成佛；第九，此菩提不可思议、无量无上。以上是概述，论本身除去了第九，一、阐述了自性；二、阐述了最胜；三、说明了十号；四、说明了出现；五、指出了差别。自性就是智断，差别就是寿量等四个不同。此五个都说明了菩提，指出菩提即觉，就是佛。

《庄严经论》"菩提品"则包括九个方面的内容。第一、阐述了将得一切种智的因的圆满和得到一切种智的果的圆满，将其作为佛本身，明确指出此佛无二相，是皈依的对象，其皈依胜且大；第二、阐述了如来转依的相、胜和功德；第三、佛本身遍一切，现于有信心者，故教化时有出有没，皆是无功用、无间；第四、作为无漏法界相之甚深而说清净相、大我相、无记相、解脱相，又作为处之甚深和业之甚深而说依止、成熟、究竟、说法、化所作、无分别、不作、解脱智，结论甚深，又认为法界就是如来藏，一切众生就是如来藏，但是无漏法界只是佛；第五、阐述佛的遍满或威力，认为其胜于二乘，明确了五根、意根、五尘、五识、分别、安立、欲染、虚空想转依，各得遍满威力；第六、阐述了令众生成熟的菩萨行的因完成、其稀有相、

不动、方法、无功用、无尽、无厌;第七、从法界的自性、因、业方面阐述了诸佛的法界清净,作为法界的功能,详细说明了佛的自性身、受用身、变化身,揭示其特征;第八、详细叙述四种转识得智,明确了其各自的性质作用;第九、指出诸佛非一非多、入佛方便、最上修习、菩萨对佛的观、对于法仅仅是法的唯分别、诸佛同事、祈求佛等。

如上所述,二者之间虽然存在着一些不可比较之处,然而都是以佛为中心加以阐述,而且"菩萨地"所述大体都包含在《庄严经论》中,所以也决不能说二者没有关系。或许《庄严经论》考虑到了"菩萨地"的所说,故而对其他方面进行了详细解说。详细说明中包含着三身说,这不仅是"菩萨地",也是《瑜伽论》整体没有加以考虑或没有阐述的内容。这不仅是叙述意图上的不同,也表现了作者思考方式上的差异。在遍依圆三性说方面就具有很大的差异,如来藏一乘说方面也是一样。即使是"菩萨地",在"摄决择分"中引用《解深密经》时,还加入了比本地分更进一步的思考。总体上作为《瑜伽论》的根本宗旨,即使在最后具有显露破绽之处,也没有丢失三乘各别的观点,即使认为菩萨和声闻都如实地通达法界,仍然在法界中存在着自相和差别相之别,菩萨因此二相,声闻因差别相而通达,没有混淆二者的区别。法界究竟是否可以立这样的区别还是问题,因为丢失了俗谛的立场,所以只能如此。《瑜伽论》的学说最终没有超出权大乘的范围。而护法的观点则是基于这一点从俗谛的角度来揣测无漏真实谛的。

五

在菩萨地"力种性品"第八中阐述了胜解多、求法、说法、修法行、教授教诫、方便摄三业,《庄严经论》将它们分为独立的六个品。"教授教诫"在"菩萨地"中实际上是一个另外的项目,《庄严经论》将其作为"教授品"中的一个。不仅如此,《庄严经论》的"述求品"即求法品首次对经律论三藏进行了详细叙述,其构成了《摄大乘论》世亲释的学说基础。其后,针对追求真实义,提出了与前面的"真实品"、"菩提品"一样的殊胜学说。其使用六十个颂阐述的内容就是"菩萨地"丝毫没有阐述的内容,即使所说相同,但宗旨不同,此处是进一步的论说。另外,在《庄严经论》的"弘法品"、"随修品",也就是说法、修法行中,也进行了更深一步的考察,特别是在"教授品",与"述求品"之追求真实义的学说相通,一直详细叙述到了实践阶位,所以"菩萨地"的教授教诫无法与之相比。"业伴品"的内容也未必一致。然而,本品的最开始直接引用了"菩萨地·力种性品"最开始的uddāna的一偈半中的一个偈,省略了与"业伴品"有关的半个偈,指出将在后面加以阐述,故而可知,这是其整体建构中的基础部分。汉译中没有这段引用。uddāna一偈(anuṣṭubh有点不规则)从"菩萨地"来看,按照《瑜伽论》的惯例,首先给出偈文,然后顺次说明其中所包含的内容,《庄严经论》已经叙述了与"力种性品"部分相当的内容,为了叙述紧接在后面的方便摄三业即"业伴品"故而放在开始,所以,不是通常的位置,而完全是对前面所述内容的归纳,或许有一些混入,在

此只能看作是引用。将其看作是引用，即使内容上不完全一致，但只要是引用了如此的内容，应该说就是说明了《庄严经论》在立品方式上完全基于“菩萨地”一点。相反，“菩萨地”并没有让人感到是基于《庄严经论》。其从内容上亦相同。

六

与前面不同，“度摄品”在“菩萨地”里通过六度之分叙和四摄事以七品的篇幅进行了详细叙述，即从第三十九卷一直到第四十三卷。其中“戒品”有独立的注释，阐释了所谓的瑜伽戒。最后的“摄事品”可能是因为与前面的方便摄三业相重复，故而在叙述时改变了四摄的顺序，其内容在《庄严经论》中被归纳为“度摄品”一品中。此“度摄品”的六度说是《摄大乘论》所采纳的内容，多有后世的影响，通过十义解释了每一个，四摄说也非常殊胜。“菩萨地”通过九相详细说明了六度四摄。在十义和九相之间很少有明显的共同点。

与之相反，作为“供养亲近无量品”第十六，“菩萨地”归纳叙述了供养、亲近和四无量，《庄严经论》的梵文本也以同样的名称在第十七品中阐述，而汉译则分为供养品第十八、亲近品第十九、梵住品第二十。根据汉译之“菩萨地”所说，第一，供养有设立罗（舍利）、制多（支提）、现前、不现前、自作、教作、财敬、广大、无染、正行十种供养，将其用于法僧，所以是三宝供养；第二，亲近就是亲近奉献于善知识。所谓善知识就是善友（kalyāṇa-mitra）。菩萨是善友，首先具足住戒、多闻、具证、哀愍、无畏、堪忍、无倦、善辞八

种。善友众相具足，具足五种相，有善友性，成为善之依所，不令善友所作化为虚有；进而，以能谏举、能令忆、能教授、能教诫、能说法五种相，于所化作善友事，以四种相得圆满亲近善友。还列举了其他种种条件，然而都不具有实感，就连选择善友的意趣都并非着实真赘；最后是四无量心即四梵住。对于这个问题的叙述也是极其繁琐，但也仅仅阐述了概念性的内容，即丢失了四梵住原来的意义。这种不根据脚踏实地之经验而只是罗列观念性要素的做法，是表现于《瑜伽论》通篇的一大缺陷。《庄严经论》的"供养品"中指出，供养如来首先有依、物、缘起（相）、迴向、因、智、田、依止等八种供养，在其说明中包含着与"菩萨地"之十种供养相通的内容。然而，并没有像"菩萨地"那样，而只有像设利罗、制多即跟佛灭后有关系的内容。另外，阐述供养的种差别，也涉及了法供养，在"亲近品"中列举了与佛供养相同的八种，将其组合为八义。另外，阐述了五种最胜，也包含了僧供养，但是与"菩萨地"所说不同。"梵住品"的叙述更加详细，但是在内容事项上有共通之处，差异显著的地方就是"菩萨地"叙述悲时列举了百十种苦，进而又给出十九种苦，其数量庞大。究竟怎样区分才得出这样的大数目，这是个问题。其中明显包含着交错分类，观点也不十分完善。《庄严经论》则完全省略，直接进到了根本的观点。后者可能是直接针对纯菩萨而说的吧。

七

"菩萨地"作"菩提分品"第十七，《庄严经论》作"觉分品"第

二十，前者为 bodhipakṣya，后者为 bodhipakṣa。两个文字都很常用，其与三十七道品的"道品"或"觉分"的 bodhyaṅga 都一样，即都表示"广大"之意，在此为后者。虽然二论采用了不同的译词，但是根据梵文，其事项则一一相对应。

一 惭愧 hrī-vyapatrāpya	（一）羞 lajjā 兼惭愧
二 坚（力持）dhṛti（balādhānatā）	（二）无畏
三 无厌倦 akhedatā	（三）不退
四 知论 śāstrajñatā	（四）知法
五 知世间 lokajñatā	（五）知世间
六 正（四）依 samyak-pratis or śaraṇa	（六）（四）量
七 无碍解 pratisaṁvit	（七）无碍解
八 菩提资粮 bodhi-saṁbhāra	（八）二聚
九 止观 śamatha-vipaśyanā	（九）止观
十 善巧方便 upāyakauṇalya	（十）巧方便
十一 陀罗尼 dhāraṇī	（十一）陀罗尼
十二 愿 praṇidhāna	（十二）愿
十三 三三摩地 tri-samādhi	（十三）三三昧
十四 法嗢柁南 dharmoddāna	（十四）法忧陀那

如上所示，可以说二者完全相同。左侧为"菩萨地"的汉译，右侧为《庄严经论》的翻译，其没有梵文，是因为与左侧的梵文相同。[①] 即便如此，各项目的内容也有不一致之处。《庄严经论》通常解释得深远，"菩萨地"则平凡且简单。在第八的"菩提资粮"中，"菩萨地"讲到三十七道品，将其归入"声闻地"中，认为菩萨特别应该如实地理解大乘理趣的三十七道品，虽然将其分为"胜义

① 译注：日语原文为竖排，故菩萨地的汉译在上，《庄严经论》的译词在下。

理趣”和“世俗理趣”，但是说明极其简单。《庄严经论》阐述菩萨的二聚功德，把菩萨的三十七道品分配给六度十地，进行了详细叙述。针对“止观”的叙述，“菩萨地”的介绍也极其简单，《庄严经论》也同样简单，但是使之与十地相关联起来。关于“善巧方便”，“菩萨地”分为（一）依内而修证一切佛性的六种和（二）依外而成熟一切众生的六种，合计十二种，对后者再作进一步的分类，加以详细解说。《庄严经论》仅仅阐述了五种巧方便及其差别和业。另外，关于“陀罗尼”，《庄严经论》指开示受持正法，按照十地分为三种。“菩萨地”作法、义、咒、能得菩萨忍等四种陀罗尼，认为其中咒陀罗尼可消除众生灾患，其灵验不空。除去此咒一项，基本上与《庄严经论》及其宗旨相同。“咒”就是 mantra 即真言，例如，iṭi miti kiṭi bhikṣāṁti（bhiḥkānti 藏译有此）padāni svāhā 之类。这个咒实际上根本没有意义，而是为了通过这个咒，了知一切法的言诠自性，通达诸法的真实离言自性，所以，类似一种逆说的实例。通体上来说，陀罗尼如其所译为“总持”，具有统持之意，决不是原来所说的 magic formula。通过下面的法、义、能得菩萨忍三者来考虑则很明晰。“法陀罗尼”通过念、慧的力量支撑，仅仅听闻其言，包含在不熟悉的名句中的文本可以长时不忘。“义陀罗尼”关涉到意义方面。“能得菩萨忍陀罗尼”在于定，思维前面那样的咒，得忍即智慧并持之，促进修行。因此，最后的这个陀罗尼或许也包含着多多少少的神秘主义色彩，通常情况下，陀罗尼中并不是必然存在着神秘性的东西。然而，为了记忆不忘，例如，很长的文句，需要加以简化。如果没有忘记简化的内容，则可以立即想起详细的内容。因此，其简化者也被称为陀罗尼。陀罗尼也指用心总持，也指简化

的文句。一旦简化达到极端，也可以变成一句、一字、一缀，一缀中包含着详细的内容，所以被视为神秘性之物也就不足为奇了。如果其一缀可以适用于祈祷等，就发挥了与应用详细内容同样的效果，于是被视为神秘性。在了解简化的一缀表达了什么样详细内容的时代还好，到了后世，由于其传承中断，口传丢失，一缀的含义就变得完全模糊不清。于是，全部被看作是神秘且不可解的东西。与 formula 没有不同，但是不能说就是 magic。到了后世，也有人故意造出不明白的 formula，佛教正统体系所称的陀罗尼，陀罗尼本身并不是 magic formula，陀罗尼的字义里没有这种含义，根本没有语言学者不明白的道理。字义中没有的 magic formula 是误译，所以需要考察此类译词产生的源流。

前面表格的最后是有关四个 uddāna 的说明。即诸行无常、一切皆苦、诸法无我、涅槃寂静。说明没有按照两句一组的方式进行，而是逐一展开的，所以其中每一句都是平行的。我们在此不计较这个问题，而只对古代中国的注释者就“说”一词的解释方式略作考评。《略纂》中作“复有四种法嗢柁南者，此云说也。即世尊常诵说。此若嗢柁南名摄散，即以略偈而摄长行。今言说，谓常诵说。此义似无问自说也。”uddāna 一般译作“集施”，而窥基在此把“嗢柁南”（uddāna）译为“说”，这是因为“嗢柁南”错误地理解成了 udāna。假如是 udāna，则可以理解为“说”，但是事实上这里指的是自然而然发出的言语，因此多为诗歌等形式。一般情况下，诵说经常是由四句构成，一定是发出的言语。接下来是把“嗢柁南”说成“摄散”，即把 uddāna 译为“摄散”，这一译词当然好过“集施”，而后面的说明也顺理成章。接下来的“今言说，常……似无

问自说”的“无问自说”就是 uddāna 的翻译。是故，窥基在此显然是混淆了 uddāna 和 udāna 两者的区别，而一些不着边际的推断正是建立在这种混淆的基础之上，同时也为后人留下了他没有理解这两个梵文单词的证据。由于同一个“嗢柁南”可以写成字义完全不同的“uddānam”和“udāna”两个梵语，而由于不通梵语，故而导致错误的解读。进而在《伦记》中有第十五“解四乌柁南。若作嗢字皆须改正。旧语不正。名四优陀那。翻名为印。今翻名说。即世尊常诵说。此义似无问自说。随义傍翻亦得名印。或名总略义。或名标相。如说无常是有为标相。苦是有漏法标相。无我是一切法标相。涅槃寂静是无为法标相。若名嗢柁南则名集施。即名乌柁南故是标相。”即《伦记》指出此处应为“乌柁南”，而“嗢柁南”应当改正，即其含义为“乌柁南”（udāna），今翻名说，是依从《略纂》的解释。关于乌柁南，正如其梵文 uddānam 所示，其中带有语尾的标志，与之相对，udāna 在梵文中是阳性名词，因而其形不能变成 udānam，因为“乌柁南”的“南”为鼻音，所以是误判。在《康熙辞典》中，“南”具有反切上鼻音。不过，在“南无”之时，却不是鼻音，即在词首时不发鼻音。另外，在巴利语中是中性词，所以“乌柁南”也无可厚非。《瑜伽论》中只有“嗢柁南”，而没有“乌柁南”，《伦记》之所以提出问题，是因为没有能够对 uddāna 和 udāna 两词加以区分。其进而批评旧译将“优陀那”译为“印”，又随义旁翻，“印”又通于“总略义”，因此很容易判断其来龙去脉。“印”抑或“总略义”，都是 uddāna 的翻译，而如今照翻为“说”，显然是与“似无问自说”弄混了。然而，将“嗢柁南”（uddānam）翻译为“集施”，而将“乌柁南”（udānam）翻译为“标相”，由此推测，似

乎也知道二字的不同。其中,uddāna 无论在怎样的情况下都是中性名词,而只有作主格时是"嗢柁南",因为其中存在着语尾标志,这或许是玄奘在翻译时没有顾虑到的问题吧。另外,是否有"标相"这个译词的例子？总之,无论怎样论述或解释,uddāna 和 udāna 尽管字形上相似,但字义却完全不同,其间没有共通之处。作为音译,有"嗢柁南"和"乌柁南"之两种,不过我们目前无法判断"嗢"和"乌"之字音在唐代的差别,不过既然"南"被指出不正确,也就是说,仅仅依赖音译而导致推断性错误的情况是存在的。尽管如此,屡屡对旧译提出批评,本应出于注释者的自信,不过从眼前的例子来看,这一批评显然存在误判。而当确认了这是因为误判而导致的错误时,就必须要进行清澄,就研究而言,这是无可厚非的。在此一方面要祈求宽恕,另一方也要对受到谴责的各位大德们表示同情,玄奘的法脉中多有类似的倾向存在。

八

关于"功德品",《庄严经论》比"菩萨地"更为详尽,而且多与十地有关系,非常符合菩萨的功德。然而,二者在大纲上还是以相同的内容为中心。第一、菩萨地仅将菩萨的(1)甚希奇法(希有未曾有法)列出了五种,而《庄严经论》则以六种希有行和其四种果匹配十地;(2)针对"菩萨地"的五种不希奇法,《庄严经论》给出了四种非希有法;(3)针对"菩萨地"的五种心平等,《庄严经论》阐述了五种平等心和六度的六种心平等;(4)针对"菩萨地"的五种饶益,《庄严经论》详细说明了六度的饶益和七种似他饶益;(5)

针对“菩萨地”的五种报恩，《庄严经论》提出了六度的六种报恩；(6)针对“菩萨地”的五种欣赞，《庄严经论》提出了五种希望；(7)“菩萨地”将五种不虚加行放到前一品的说明中，仅简略地叙述，与之相对，《庄严经论》将四种不空果的内容稍加改动。第二、(1)“菩萨地”阐述了五种无颠倒加行，其中的第一随护加行又分为五种，对此，《庄严经论》阐述了六度的六种正行；“菩萨地”列举了与(2)五种顺退分法和(3)五种顺胜分法相同的东西，与之相对，《庄严经论》阐述了六度的进和退分；“菩萨地”阐述了(4)五种相似功德和(5)五种真实功德，与之相对，《庄严经论》阐述了六度的真和似功德；(6)“菩萨地”在十种无倒阐述了调伏众生，与之相对，《庄严经论》阐述了除众生的六蔽障。第三、(1)关于授记，“菩萨地”阐述了六相，与之相对，《庄严经论》详细说明了人和时的二差别授记，前者分为四种，后者分为二种，进而立转授记和大授记加以说明；(2)针对“菩萨地”的三种堕决定，《庄严经论》阐述了六种决定；(3)针对“菩萨地”的五种定所应作，《庄严经论》阐述了六种必应作；(4)针对“菩萨地”的五种常所应作，《庄严经论》阐述了六种必常作；(5)针对“菩萨地”的十种最胜，《庄严经论》阐述了六度的胜类。第四、(1)“菩萨地”阐述了法、谛、理、乘四施设建立。法为十二分教，谛是从一至十的递增的十种谛，理为观待、作用、道理、法尔四道理，乘是三乘，各七门。与之相对，《庄严经论》指出了同为四种的假建立，法的假建立是五明处，将其作为大乘中之物，谛的假建立是七真如，理是相待、因果、成就、法然四种，乘是三乘，以五义而立；(2)“菩萨地”阐述了菩萨于四寻思、四如实智、五无量的善巧作用、说法五果、菩萨七大性、摄大乘八种、十种种

性、菩萨的十五种异名，与之相对，《庄严经论》将四求知和四如实知分为业、系缚、解脱、尽、利益、转依解脱、净土方便，将五种无量、说法八果、大乘七大义、摄大乘八法、菩萨五人与地前和十地相对应，从自利门、利他门、住功德门、不退门、离垢门、摄法门、不放逸门、有羞门、摄生门详细说明了其五人的差别及其诸相的差别，阐述了菩萨的十六种异名（十六种是计数方式的不同，其与十五种相同）。进而，《庄严经论》通过五觉、四觉、五觉、五觉、十一觉等五种说明了菩萨的诸义差别。此为其独有。如上所述，虽然存在着详略浅深的不同，但是项目上完全一致，而且将二者加以对比，就会认为"菩萨地"比《庄严经论》要早。《庄严经论》如果是进一步发展的思想，则可以采取自由的叙述方式，自由确立项目，然而，从项目上看，因为与"菩萨地"完全相同，所以仅这一点就没有离开"菩萨地"。因此，可能是将"菩萨地"所阐述的内容进行了进一步的深入论述。如果"菩萨地"不是自己的论著而是他人的著述，那么，就不会针对同一个项目再进行如此的论述。这是有关《庄严经论》与"菩萨地"整体关系所能够得出的结论，这一点根据以前指出的内容以及将要阐述的内容也能明确。

九

以上对构成"菩萨地"整体的十法之第一的"持"进行了详细解说。第二"相"、第三"分"、第四"增上意乐"和第五"住"是第二的持随法。第六"生"、第七"摄受"、第八"地"、第九"行"、第十"建立"是第三的持究竟。汉译《庄严经论》将此第二和第三归纳

为"行住品"第二十二和"敬佛品"第二十四,梵文本归纳为"行建立"(caryā-pratiṣṭhā),作第二十一品(此品之前是第十九品的结束,所以是第二十品和第二十一品)。"行"和"建立"此时不过是不同的翻译,所以,汉译从其中另分出一个"敬佛品"。这是理所当然的事情,因为梵文本直至第四十二颂都是"行"(caryā)品,从第四十三颂开始为"建立"(pratiṣṭhā)品,故汉译将之称为"敬佛品",赞颂佛的功德。然而,此时的 pratiṣṭhā 应该是"住",既不是将建立,也不是已建立,而是具有基础方面的意思,"住"就是基础的含义。无论是梵文本,还是汉译,都论述了 liṅga(相)、gṛhapravrajita pakṣa(在家出家分)、adhyāśaya(增上意乐)、parigraha(摄受)、upapatti(受生)、vihārabhūmi(住地)、bhūmi(地)和 caryā(行),然后阐述 buddhaguṇa(佛的功德)。虽然顺序上有不同之处,名称也有不同,但明显都阐述了整个持随法和持究竟。然而,因为持随法四品和持究竟五品单独构成一品或二品,所以《庄严经论》的结构简明扼要也是理所当然的。从四品和五品的内容来看,因为采取了可以合为一品的方针,所以,就会导致顺序上的不一致。"生"和"摄受"的顺序不同是因为"菩萨地"的观点与《庄严经论》不同,所以,基于解释和主旨的不同,虽然没有形成很大的问题,但是《庄严经论》欲将"生"和"地"归纳为一处加以阐述,故导致顺序的不同。"菩萨地"把"住"作为十三住,依据《十地经》对十二住进行了详细说明,(本研究出来以后,通过坂本幸男博士的《华严教学研究》第二部第一篇第三章得知此构成了世亲《十地经论》的分科基础,故在此附加说明),第十三住是最极如来住,所以说明放在了最后的"建立品"。因此,十二住是关于菩萨

的内容，在“地品”中将其归纳为七地，其中的六地涉及菩萨，第七地为菩萨和如来的杂居地，所以，对于此处的如来居地则在“建立品”进行阐述。因此，七地并非与十三地不同，故而可以将其简单地归纳为一个。《庄严经论》采取了将其归纳的方针，然而其从最初就已经作十一住，所以不是相同的学说。其(1)阐述了此十一住，论述了(2)依地确立菩萨名；(3)随地修菩萨学，得其果；(4)随地修习无流（可能是无漏之意）五阴；(5)随地成就和未成就；(6)入地的十种相；(7)地中的十度相；(8)度度的五功德；(9)十地名；(10)名住名地之所以；(11)得地的四种差别，接下去是敬佛品的叙述。因此，此为将住和地合而为一的阐述，观点和内容未必相同。尽管不同，但是项目一致，表明其是一依他的结构。

十

梵文作“佛功德”，汉译作“礼佛功德”，前者可分品却没有分品，后者则作为一品。作为一品似乎更为合理。双方都用了十九个颂，最后的两个颂作为体、因、果、业、相应、差别叙述了佛相，然后，用十七个颂赞颂了二百零七德，然而却没有明确论述这些德是三身的哪一身所具备，而《摄大乘论》引用全文时称其为法身之德。细加考察则可以发现，例如，仅仅看到三十二相八十种好就生起净信，因此，其并不是法身，一定是对于菩萨属于报身，对于世人属于化身，所以可以加以区别。与之不同，“菩萨地”认为有一百四十不共佛法，并逐一加以列举，然而，三十二相八十种好依据了小乘的《相经》，但是是否存在着关于八十种好的古老经典呢？而

且也阐述了获得此类相好的因的诸业。在梵文中,“相好品”是独立的一品,“建立品”指除了此二之外的其他内容。汉译则没有如此区分,而是将全部作为“建立品”。“菩萨地”全部都是散文,内容上也是散文形式。最后,汉译中有“第四持次第瑜伽处发正等菩提心品”,仅仅是相当于梵文次第(anukrama)的一品,但是其将应该论述的菩萨地整体所阐述的次第顺序加以阐述,故而是结论性的一品,所以,品的名称并不恰当。《略纂》中作“第四持次第瑜伽”,《伦记》亦相同,所以应该是自古有之。因此,“发正等菩提心品”是后世记录者添加的内容,而圣语藏本、知恩院本没有此七个字是正确的。论的最后为“是名菩萨地义次第”,梵文所示之“菩萨地次第完”很好,“第四……瑜伽处”也不要。因此,并不是《庄严经论》中具有完全没有叙说的部分,而《地持经》和《善戒经》中也有这种情况存在。

以上虽然尽可能简单地进行了叙述,然而已经明确表明《庄严经论》获取了“菩萨地”的整个项目,改变了观察方式或论述方法,几乎是重新论述。仅从这一点来看,则感觉《庄严经论》论述的内容非常混杂,缺少统一性和组织性,又有明显的重复,然而这一切都是因为依据着“菩萨地”的项目。《庄严经论》原本只有颂,释文的作者可能与颂的作者不同,但是其颂的诗歌形式复杂,仅仅是有多数韵律的颂,因此这是歌颂菩萨地的内容,二者的关系是一方仅为散文,一方仅为韵文,散文在韵文之后诵出。也有可能是取得他人的著书之后作的韵文,然而,这种场合,那个人一定是韵文作者所尊敬的老师一类的人,但是此时并没有那个人的存在,所以,散文和韵文的作者可能是同一个人。或者,韵文在先,散文作

为一种注释后来造出，如此推测，则按照惯例，作者可以是不同的人，但是此时，散文形式的“菩萨地”不可能是韵文形式的《庄严经论》的注释。关于《庄严经论》的颂为弥勒论师所造一事，我已经在其他论文中讨论过，因此可以认为“菩萨地”也是弥勒论师的著述。作为一生补处的弥勒是传说中的菩萨，而撰写著作的则是弥勒论师，这一观点我已经多次论述过，所以不再赘述。在前后的研究过程中，可能会接触到作为一生补处的菩萨之说或许不太适合的地方，然而，认为《庄严经论》和“菩萨地”为一人之作，同时也表明了《瑜伽论》至少是其“本地分”和“摄决择分”，是弥勒论师之著述。然而，二论的旨趣不同。“菩萨地”针对二乘而阐述了三乘之一的菩萨地，《庄严经论》仅仅是大乘经的赞扬。论自己将“菩萨地”称为摄大乘，所以，仅仅选取“菩萨地”作为大乘加以赞扬也是理所当然的。

第七章　菩萨地决择分与《解深密经》

如前文所述，“决择”亦被译为“决定”，梵文也有 viniścaya 和 nirṇaya 两种情况，都表示考察研究决定或研究考察的结果。论述这一问题的是“摄决择分”。作为《瑜伽论》，原则上针对“本地分”十七地的每一个地有决择，通过进行归纳而构成《瑜伽论》五分中的第二分。因为是“原则上”，所以并非是全部，仅就“菩萨地”而言，一、种性品中没有；二、发心品和三、自他利品极其简略；四、真实义品给出相、名、分别、真如、正智，进而论述遍依圆三性，所以是极其详细，无出其右者；五、其他各品基本上为简单内容，“摄事品”第十五和“供养亲近无量品”第十六中没有决择，“菩提品”第十七中仅有少量，“功德品”第十八的决择中包含着对《解深密经》的引用，颇值得注意。对于此“功德品”的决择，《论》的文句究竟从哪里是功德品，或是其前面的菩提分法，注释者之间存在着

分歧。如果暂且依据《伦记》，则前面亦曾阐述过的恶取空的排斥就是功德品决择的最开始，接下来的大乘教起因缘是第二，接下来是对十二处的详细说明，还有八殊胜的列名，此后是针对胜义谛，认为有离名言相、无二相、超过寻思所行相、超过诸法一异性相、遍一切一味相的五相，在此，《解深密经》的“胜义谛相品”第二是五相的典据，也就是说明，亦是教证，故加以引用。进而在没有任何说明的前提下继续通篇引用《解深密经》。与其说是引用，不如说完全是转载。于是，结束了菩萨地初持瑜伽处的决择，接下来阐述了第二持随法瑜伽处的决择，但是仅仅涉及了住品一个，然后阐述了持究竟瑜伽处的决择，其也仅关涉一个建立品。事实上，对照比较《瑜伽论》本地分阐述初持瑜伽处的文句可以看到，排除恶取空的部分究竟是否就是功德品的决择，其之前就是菩提分品的决择，这一点还很难明确判定，或许正是因此才引发了注释者的不同解释。注释者的一个观点认为，《解深密经》的引用就是功德品的决择。此后的大乘教起因缘五种以及依据十二处自共相观的十种无颠倒道的详细说明，究竟相当于功德品的哪个部分还很难确定。另外，也很难说胜义谛五相相当的部分就在功德品里，而看作是与“真实义品第四”相关的决择更加妥当。此类内容是决择分的性质，哪个是哪个的决择常常难以判断，此时对《解深密经》的全篇转载更加如此。事实上，此转载似乎不仅仅与功德品有关系。如果是这样，那么或许注释者的这一说法也未必没有道理。然而，虽然是决择，但是经的转载也没有例子，转载经的全文在其他部分里也全无例子。《解深密经》的内容在“胜义谛相第二”以后是“心意识相品第三”，阐述了阿陀那识、心、阿赖耶识，在“一切法相品第

四”和“无自性相品第五”明确了三性三无性，在“分别瑜伽品第六”以弥勒菩萨为对象详细说明了止观，在“地波罗蜜多品第七”中明确了十地十波罗蜜，在“如来成所作事品第八”针对如来阐述了各种内容，根据这些内容可以推测，经的转载是整个初持瑜伽处，即是作为对“菩萨地十法”第一的典据进行的转载，这种观点比较容易理解。这种转载完全是一个异例，或许是后来被添加上去的内容，但是在此很难对其加以证明。《瑜伽论》是一部宗乘书，只依据传承，所以研究尚未明确。

在“分别瑜伽品”第六中，弥勒菩萨针对止观问答了二十六门或四十五门。弥勒菩萨通常被认为是一生补处的菩萨。于是，同为一人的一生补处的菩萨将《瑜伽论》教授给无著，原封不动地讲解了“分别瑜伽品”，然而其却是转载，这的确非常奇怪。从信仰方面来看，因为是一生补处的菩萨，所以无不能之事，其超越了一切凡情，现在以著书的形式存在，从这一点来看，就是一个传奇。然而，弥勒菩萨在古代即增一阿含时期被认为是居住在三十三天，或许其所在还未普遍得到确定，因为不是兜率天，即使关涉菩萨，也可能会有变迁。既然是一生补处的菩萨，所以就不是第十地的菩萨，而应是等觉。西方学者只将其看作是第十地的菩萨，从中国佛教的法相看来这是错误的。尽管当来佛的信仰自古有之，在五十二位法相确定之时，其是哪一位则没有被考虑到，所以学说和信仰系统不同，故而不知道应该放入第几位。但是，因为不能放入第十地，所以只能放到比妙觉低的等觉。根据等觉不过是一刹那之说，五十六亿七千万年以后还居住在天上，这究竟是什么呢？尤其是此世界的年月比天上的年月要长很久，所以，如此计算虽然没有

问题，但是天台宗明确认为等觉即一生补处对于第十地就是佛，对于妙觉就是金刚心菩萨，等觉一转即入妙觉位。换言之，等觉尚有一品原初的无明，下生成佛时就会完全断尽。只是对于这样的菩萨，从信仰的角度，观点上还有变迁进步，所以应该采取何处为决定观点还无法确定。因此，虽然不知道等觉的观点在印度是怎样程度的明确，但是在中国佛教，如果不这样认为就会扰乱教相，所以我们也只能如此认为。因为不能说第十地的菩萨就是一生补处的菩萨，所以理所当然地在第十地之后又立等觉和妙觉。认为正是这样的菩萨才是全能，这是不能适用于研究方面的纯粹的信仰。若不区别信仰和研究，则经常将其混同论述，这是现代佛教学界的通病，是造成研究止步不前的一个原因。即使是一生补处的菩萨，即使是在天上，作为研究，其就是必然的对象，只是这个问题在此并不加以考察，而是针对转载的经，如果按照现代研究方面的观点，《解深密经》即使作为大乘经典，也决不是古老的著书。该经本身经过了第一时期、第二时期，在第三时期形成，而且内容上具有论藏特点，只是采取了经的形式。在会坐菩萨中也有以"如理请问"或"善问"之名新创作的菩萨，并非是普通的经。因此，实际上，即使是"分别瑜伽品"也与其他品相同，是几个人拉来弥勒菩萨使之与佛问答，并不是记录了弥勒菩萨的实际问答。另外，《解节经》作为一部经大体具有"胜义谛品"和"地波罗蜜多品"的最后一句，在序品中古时采用王舍城耆阇崛山的说法，之后再采用十八圆满华藏世界的说法，可以看到从秽土到净土的变迁，"分别瑜伽品"以后的三品虽然明显分别为独立的一经，但是变迁为《解深密经》的内容，有《瑜伽论》时归纳的内容，也有各个部分的内容，因

此整个《解深密经》是否出自一人之手还很难判断。因此，我不认为“分别瑜伽品”事实上与弥勒菩萨有关系，仅仅是《瑜伽论》作者转载了已有的《解深密经》，其中包含着“分别瑜伽品”。因此，弥勒菩萨是否是同一个人并不是一个问题。尽管如此，也不会妨碍《瑜伽论》为弥勒菩萨所说这一传说。在藏传方面，《瑜伽论》是无著的著述，然而，无著从弥勒菩萨处得闻《瑜伽论》，所以使之成为著述，关于这一点，恰如我已在有关《庄严经论》及《中边论》作者问题的论文中进行的论述，这也不能否定《瑜伽论》弥勒菩萨说的传说。因此，我还是遵从传说，认为《瑜伽论》就是弥勒论师这一历史人物的论著。

第八章　三性三无性

当单说“三性”之时，通常指善恶无记之三性，而当指遍计所执性、依他起性、圆成实性时，则称“遍依圆三性”。当称“三性三无性”时，则仅以“三性”表示遍依圆三性。在《瑜伽论》中，存在于“菩萨地决择”第七十六卷中的三性具有代表性。虽然在第六十四卷的“声闻地决择”以及其他地方也讲到了三性，而是以“菩萨地决择”为标准。其他地方主要指第七十三卷、第七十六卷、第八十一卷以及第十六卷，但并非详细内容。因此，三性三无性说或许是在“菩萨地决择”中最早被论及的。在“本地分”中，几乎没有对菩萨地进行论述，即使有所阐述，也不过是简单涉及的程度。据此可知，“菩萨地决择”的详细解说依据着《解深密经》的观点，即便是在引用《解深密经》之前就已经加以叙述，依然可以说是在《解深密经》的基础上。可惜如今无法参考梵文。在此，首先让我们

简略地考察三性，然后再探讨三无性。

一、遍计所执相

《解深密经》中认为诸法的遍计所执相为[1]

谓，一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。

在《瑜伽论》六十四卷中认为遍计所执自性为

谓，诸所有名言安立诸法自性，依假名言数数周遍计度诸法而建立故。

根据 Lamotte 教授[2]由藏译本还原成的梵文，其为

yaduta yāvad anuvyavahāraprajñapty-arthaṁ dharmāṇāṁ svabhāvena va viśeṣena vā nāmasaṁketavyavasthāpanam

即因为随起的言说假说，作为自性或者作为差别，诸法属于安立名假的范围内。

分析梵文，vyavahāra 被译为"言说"，是没有真自性的假说的言说。在《瑜伽论》中，日常的言说和名言都不是诠释事物的真，因为事物的真是离言的法性，所以，进行言说和建立名言时，言说、名言都是假说，是无自性。prajñapti、nāma、saṁketa 都具有相同的意思。如作为自性或者作为差别所示，为什么称作为"自性"？因

① 译注：日语原文在汉语后用括号将日语解读标示出来，在此予以省略。

② 译注：比利时的印度佛教历史学家，著有《印度佛教史》(*History of Indian Buddhism*)。

为此时的自性在言说上有区别，也就是将对象物作为自性即其本身，以及将对象物作为差别即属性，所以其不过是假的言说上的区别。例如，在“这是色”中，如果仅仅谈色，则诠释了色的自性，然而其决不是离言法性的自性。差别也一样。在我们的日常生活中始终运作着这种言说假说。所以，一旦进行了诠释，便会伴随着同样的言说假说。anuvyavahāraprajñapti 的 anu 仅仅是一个接头辞，并非是一个独立的词，其用于表示接下来生起的言说假说。然而，anu 也有“顺次”之意，所以，如果重视这个含义，则变成了“顺次言说的对象而产生”之意。对于“色”，如果称“为受”，则顺次不存在，所以顺次对于色称色。因此，一旦言说生起，其对象顺次存在。于是，应该理解为顺次生起就是随色，顺次色而生起，而不应该理解为仅仅是随时续起之意。另外，一旦生起，也不能仅仅从时间上加以理解，而应该是“任何时候”之意。“安立名假”就是建立名假，就是构建名假、产生名假，简单地说就是生起和言诠假名。遍计所执相就是言诠，随顺之而进行言说假说，该行为的整个范围就是遍计所执性。三性的“性”变成了“相”或者“性相”。

在《解深密经》的汉译本中，上述梵文的最后一句话被放到了最开始的部分，与自性和差别相结合，把最开始的句子放到了最后。或许是认为读作“自性或者差别”比读作“自性和差别”更好。“乃至”通常相当于 yāvad，但是，此处的“乃至”并非是接在“自性差别”这个前文后面的“乃至”，也可以读作“从……至”，将其看作表示范围，“为”相当于 artham，所以在此并不表示目的，只能说表示作用。当然，在此译文中，遍计所执性的意思完整，而我们的语言生活甚至是生活的全部都为遍计所执性。如字面含义，离言的

法性就是远离语言，所以我们无法判断。简而言之，事物的名称并非如实地诠释了该事物，假使我们说"火"，嘴也不能被烧到。所以，名称和对象本身并非直接结合。从这样的语言上不论怎样思考，都不能达到真实，这就是遍计所执性的含义。对于我们来说，语言的世界就是我们的世界，事物的真实并未被表现出来。对这一点精确观察即成为实践修行的出发点。

接下来，《瑜伽论》第六十四卷的译文"诸所有名言安立诸法自性"是主句，句中有没有"所有"并没有不同，因此，"一切法名假安立自性"中的"自性"与"差别"相同，不称"差别"是因为其包含在"自性"之中。此句构成了遍计所执性的定义，实质上与《解深密经》的定义相同。接下来的一句说明了其理由，所谓"依假名言数数周遍计度诸法"，就是依名言周遍计度诸法，即遍计。[1] 因为建立安立诸法，所以名言是安立诸法的自性。"周遍计度"作为遍计的解释，是"遍布"，事实上是不伴随的妄分别。虽然这是对该句的稍微详细的解释，但是，毋庸置疑，其与《解深密经》的定义宗旨相同，也就是以《解深密经》的定义为基础。

另外，在《瑜伽论》第七十三卷中有：

> 遍计所执性，谓随言说依假名言建立自性。[2]

此句和第六十四卷中的主句完全相同，其基础毫无疑问的是《解深密经》。换言之，《瑜伽论》的"遍计所执性"的依据明显来

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十四作"依假名言数数周遍。计度诸法而建立故"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第七十三作"云何遍计所执自性。谓随言说依假名言建立自性"。

自《解深密经》。

在《瑜伽论》第十六卷中，列举了五种有性，即“圆成实相有性”、“依他起相有性”、“偏计所执相有性”、“差别相有性”、“不可说相有性”。其中，“遍计所执相有性”为假施设相，“施设”和“假说”都是 prajñapti 的译词，与前面的论述相同，所以在此不做特殊阐述。“偏”也写作“遍”，二者相同。

最后，在《瑜伽论》第八十一卷有：

> 能诠相，谓即于彼依止名等，为欲随说自性和差别的所有语言，应知此即是遍计所执自性相。此遍计所执自性有差别。所谓亦名遍计所执，亦名和合所成，亦名所增益相，亦名虚妄所执，亦名言说所显，亦名文字加行，亦名唯有音声，亦名无有体相。如是等类差别应知。[1]

可以看出不厌其烦地列举出不同名称的做法是《瑜伽论》的特色之一。尽管《瑜伽论》中随处可见这种近乎毫无意义的不同名称例举的情况，但此处的名称却具有一定的含义，有助于理解，故而比其他情况有意义。对于“能诠相”的“遍计所执相”的考察与之前所举完全相同。如今，如作“能诠相”，就是指被语言所言诠的遍计所执。但是，从另一个名称的“和合所成”来看，“和合”就是结合，是某物与某物的结合，不可能有单纯的和合，即是“能遍计”和“所遍计”的结合，据此而产生的就是“和合所成”，故可知

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第八十一作“能诠相者。谓即于彼依止名等。为欲随说自性差别所有语言。应知此即是遍计所执自性相。此遍计所执自性。有差别名。所谓亦名遍计所执。亦名和合所成。亦名所增益相。亦名虚妄所执。亦名言说所显。亦名文字加行。亦名唯有音声。亦名无有体相。如是等类差别应知”。

后世对遍计所执性进行解释的最初部分就是根据这里。因为“遍计所执性”原本根据遍计妄分别将无作有，故“所增益相”就是被增益者。可以把“虚妄所执”理解成虚妄分别即遍计，也可以理解为虚妄的、虚妄地。“言说所显”是增益原本无真实体者，将其表现在语言上。“文字加行”也指文字最终与语言或者名字相同，故若将“加行”解释为“努力”之意，则指一种发挥文字作用的努力。“唯有音声”也指无真实体者，与“无有体相”相同。在此，把“体相”的“相”看作是“性”则比较容易理解。

通过以上一点可以得知，“遍计所执性”正如后世所说，是中间存境、情有理无。进一步宽泛而言，我们的日常生活全部建立在遍计所执性上。例如，我们称看正方形，从我们眼睛的生理状态上，真正的正方形绝非可见之物，真正的正方形事实上不可能存在。但是并不是说正方形完全不存在，而是不可能令其存在，其存在不过是在观念上的存在。“遍计所执性”与一切事物发生关系，所以其种类繁多。在《瑜伽论》第七十三卷中，“遍计所执性”以相和名的相属结合为缘，举出其种类，即“遍计义自性”、“遍计名自性”、“遍计杂染自性”、“遍计清净自性”、“遍计非杂染清净自性”五种，另外还有“依名遍计义自性”、“依义遍计名自性”、“依名遍计名自性”、“依义遍计义自性”、“依二遍计二自性”五种。继而又对“遍计所执自性”的“执”举出两种，对微细执着举出五种，另有详细解释。“遍计所执自性”为 parikalpita-svabhāva 的译词，采用格的形式时，如 parikalpite svabhāve 所示，把两个词分开，所以应读作“遍计所执的自性”。parikalpita 是 parikalpayati 的过去分词，当然是被动意，所以表示遍计而被执着。事实上，“遍所计执”更正

确，是普遍被计执。在“遍计所执”中“计”是一个附加的文字，“所执”是 kalpita 的翻译。kalpita 被翻译成“被算计”、“被执着”似乎更恰当。然而，由于采用了“能遍计”，所以 kalpita 被翻译为“计所执”。该词的名词形式为 parikalpa，通常与 kalpa、vikalpa 近乎意义相同，尽管有 kalpa-vikalpa-parikalpa-prahāṇāya（因为断……）的用法，但是意思相同，可以看作是一种强调重复的用法。因此，不论是分别还是妄分别，parikalpita 可以被翻译为“被分别”或者“被妄分别”，故是“遍计被执着”或“为遍计所执着”。如果这样翻译，则就有了“遍计”的作用，该作用就是“遍计所执”。“遍计”为能遍计，与 parikalpa 相同。其发生作用，则为所执。其中，“计”是分别、妄分别，加上“遍”是因为有 pari。不加该词也可以，当然不加更好。按照《成唯识论》的观点，“能遍计”是第六识和第七识，在第六识中可以称“周遍计度”，但是在第七识中则不能称“遍计”，尽管如此，因与之类似，故称作“遍计”，所以加上“遍”，难免有牵强之处。在《成唯识论》中，“遍计”和“分别”都相当于 parikalpa，vikalpa 也被当作“遍计”和“分别”，两者可以互相替换。另外，此时的 svabhāva 被称为“性”或“相”，不难判断其表示状态或者单纯就是物。虽然我们不能仅仅解释为“以……为自性”。因为可以把被遍计、被执着者称为自性，因此“性”是“为者”。“相”是复合词，是作为特性者，所以是特质的表现状态，故而是“状态者”、“物”之意。这样分析，我们则不得不思考应如何训读种类中的“遍计义自性”。而且，“遍计义自性”又细分为“遍计自相”、“遍计差别相”、“遍计所取相”、“遍计能取相”四种，应该训读成哪一个？在汉语研究专家看来，训读是奇妙的东西，原本应该像中国人

那样阅读,但是,因为我们长期以来习惯于训读,如果不训读,则无法理解文章大意。训读虽然很无聊,但是却含有中国人乃至国语学家无法体会的一种特殊味道,所以我们无法割舍。我并非在为训读辩护,而是为了理解含义,才进行了解释。如果训读"遍计义自性",则就是"所遍计之义的自性"或"遍计义的自性"[①],即遍计义的状态或物。"遍计"为动词或具有动作性,如果读作"所遍计",则表示被动,也有译成被动的例子。不能读作"遍计义的自性"。[②] 因为其五种细分遍计自相等。"遍计自相",《瑜伽论》作"谓遍计此事是色的自性乃至此事是识的自性,此事是眼的自性乃至此事是法的自性"。[③] 如果把"遍计"看作是动词,则为 parikalpayati,如果是被动,则为 parikalpita。如果有梵文就能够明确,因为没有梵文,而且也不能参照藏译本,所以只能参照汉译本。在这一点上,玄奘译本最值得推荐。"义"是 artha,表示"境"、"对象"、"事"、"事物"、"物"等。"五种",作五种是举出了各种对象种类,从遍计来看,并非种类不同。但是从所遍计来看,则有无量的道理。因为"遍计所执自性"为中间存境,所以分类,都是在思考所遍计。也许省略"遍",作"计所执"会更好。在义净的译词中也有"计所执",其实"计所执"也未必是一个好译词。

---

① 译注:此时"遍计义的自性"的日语为"義を遍計する自性"。"義"为"遍計"的宾语。

② 译注:此时"遍计义的自性"的日语为"義の自性を遍計する"。"義の自性"为"遍計"的宾语。

③ 译注:《瑜伽师地论卷》第七十三作"遍计自相者。谓遍计此事是色自性。乃至此事是识自性。此事是眼自性。乃至此事是法自性"。

二、依他起相

在《解深密经》中作[1]：

谓，一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓，无明缘行，乃至，招集纯大苦蕴。

还原自藏译本的梵文如下：

dharmāṇāṁ pratītyasamutpāda eva, yaduta asmin satīdaṁ bhavaty asyotpādād idam utpadyate, yadidam avidyāpratyayāḥ saṁskārā ityādi yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandha-syotpādo bhavatīti

无外乎为诸法之缘起。例如称，此有时彼有，彼生故此生，即以无明为缘而有行。乃至，如称如此，彼纯大苦蕴生。

在《瑜伽论》第六十四卷作：

谓，众缘生，他力所起诸法自性，非自然有，故说无性。

在《瑜伽论》第十六卷中有"依他起相有性是缘生相"，第八十一卷中没有相关解释，在第七十三卷中有如下的表述：

谓，从众缘所生自性。

所谓"依他起"，其梵文原词为 paratantra，表示依他而居之意。

---

[1] 译注：汉语原文后为日语的翻译，此处将之省略。标点符号依据日原文所引。下二《瑜伽论》引文亦同。

“起”字是译词中添加上去的部分。“起”表示站立,未必以产生之意为主,然而,如《瑜伽论》中作“缘生”、“众缘所生”,因为有“生”字,所以应将其理解为包含了“生”的含义。如《解深密经》的定义所示,原本就是指“缘起”即十二因缘。十二因缘展示了普通的人生以及世界的全部,所以指示本体以外的一切。佛教本来的宗旨并不是解释人生和世界的原始而来的生,而主要是观察解释已经构成的人生和世界。在其考察和解释中,有时会关注如何产生的问题,即使是这种情况,深入研究第一因素,阐述来自质料因即来自因的产生过程也不是其宗旨,其重点在于促成生,给予力量或者不受妨碍的动力因、机会因即缘。因此,称“缘起”、“缘生”,而不称“因起”、“因生”。“缘起”的梵文原词为 pratītya-samutpāda,表示依缘而起之意。原本 pratītya-samutpanna 即因缘而起、因缘而生起是其古用法,但是在巴利语中,因为 samutpanna 是过去分词,所以,作为术语而采用了名词形式的 samutpāda。因此,即使是名词也不是以起的过程为主,即使预想到生起的状态即过程,其重点还是在于结果。在日语中,如果把“起”看作是动词,那么它就表示过程和结果的状态,通过诸如“知”、“学”等例就可以知道。就算其变成了名词亦应相同。此处的“起”原本是过去分词的名词化,所以更加表示结果的状态。当然,并不是排除过程,而是不以其为主。水稻由质料因的大米生长而成,这不是佛教的主要关注点,佛教考察的重点在于人们把米带进水田,耕地、播种等等工作之业即缘(此处的缘还包括土、水、温度以及没有干旱和低温等因素),还在于其长成水稻,还在于明确其原因。即使是十二因缘,也是从缘的角度观察纯大苦蕴即身心环境的生存所表现的方面,通常称此

为“依他起”。《解深密经》中阐述了以上观点，而《瑜伽论》省略了举例部分。但是，《瑜伽论》第六十四卷中附加的“非自然有，故为无性”中的“非自然有”也是阐述“故为无性”。这是在三无性立场上的论述，此中表达的含义就是“无自性性”。在《瑜伽论》中，缘生为有，与《中论》的“因缘所生法，我说即是空”非同一观点。

三、圆成实相

《解深密经》中作[①]：

> 谓，一切法平等真如，于此真如，诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意无倒思惟为因缘故，乃能通达，于此通达。渐渐修集，乃至，无上正等菩提方证圆满。

还原自藏译本的梵文如下：

> yaduta dharmāṇām tathatā, bodhisattvānāṁ vīryahetoḥ suyoniśomanasikārahetośca tadavabodhas tadavabodhabhāvanāsamudāgamād api yāvad anuttarasamyaksaṁbodheḥ samudāgamaḥ
>
> 即为诸法真如，诸菩萨众因精进，又因善如理作意觉悟之，又因觉悟之，成就修习，乃至证得无上正等觉。

《瑜伽论》第七十三卷作：

① 译注：汉语原文后为日语的翻译，此处将之省略。标点符号依据日原文所引。下《瑜伽论》引文亦同。

谓，诸法真如，圣智所行，圣智境界，圣智所缘，乃至，能令证得清净，能令解脱一切相缚及麁重缚，亦令引发一切功德。

在第十六卷里有“圆成实相有性是胜义相”。[①] 第六十四卷中，或许对应的不恰当，在此前有“非安立真实是诸法真如”，[②]而第八十一卷没有涉及，是因为没有此句的含义。如上所示，关于真如、法界、胜义谛的句子皆适用于圆成实相。在《解深密经》和梵文中称“通达”或“觉悟”是指见道，接着讲“修集”，讲“修习”，是指修道，最后讲完成无上正等觉的究竟位，成“真如”。“圆成实性”和“圆成实相”亦同。

“圆成实性”就是 pariniṣpanna-svabhāva，pari 是“圆”，niṣpanna 相当于“成实”，也被译为“成就”，整个词亦译为“真实性”、“成就性”。解释为圆满成就真实的自性的含义，这是译词上的解释，pari 与前面的“遍”相同，可能并不是必须翻译的接头辞。当然，翻译也可以，我并不是在纠结这个问题，只是觉得仅仅提取出该部分，来借以排斥其他翻译的做法不可取。

四、三性的关系

《解深密经》在解释了三性之后便列举出比喻，令解释易于理

① 译注：《瑜伽师地论》卷第十六作“一圆成实相有性。二依他起相有性。三遍计所执相有性。四差别相有性。五不可说相有性。此中初是胜义相”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第六十四作“云何非安立真实。谓诸法真如”。

解。而《瑜伽论》虽没有这样做，但也有其善巧之处，故而下面把通常的音译改为译字来加以阐述。

“遍计所执相”恰如眩翳之人将眼中的一切眩翳执着为实有的毛发、实有的轮一样，“依他起相”恰如眩翳之人众相模糊，而毛发、轮或蓝色、黄色等相现前一样，“圆成实相”恰如净眼人远离以眩翳为有实的情况，对于对象无有混乱。眼中的眩翳是依缘而生，故是“依他起性”，将之妄取为实有便是“遍计所执相”，“圆成实性”则是远离“遍计所执”的执和“依他起相”的执，是清净之性。

再举一个比喻。例如，清净的水晶珠宝与蓝色的染料相混合在一起则呈现为近似深蓝色或绀蓝色的珠宝，由于邪执，众生将其看作是深蓝色或绀蓝色的珠宝，于是产生混乱。清净的水晶珠宝与染料相混合被比喻为“依他起相”上的“遍计所执相”的言说习气，同时，对于水晶上深蓝色或绀蓝色的执着被比喻为“依他起相”上的“遍计所执相”，清净的水晶珠宝比喻为“依他起相”。水晶上的深蓝色或绀蓝色之相并不是常说的有真实，而是无自性性，在依他起相上，由于遍计所执相，并非为常说的为真实，而完全是无自自性，此被喻为“圆成实相”。

此外，因为以相和名的相属（事物和名称的结合）为缘，故为“遍计所执相”，因为以依他起相上的遍计所执相的执为缘，故为“依他起相”，因为以依他起相上的遍计所执相的无执为缘，故为“圆成实相”。因此，如若在诸法的依他起相上如实地了解“遍计所执相”，便能如实地了解一切无相之法。如果如实地了知“依他起相”，则能如实地了知一切杂染相之法。如果如实地了知“圆成实相”，则能如实地了知一切清净相之法。所以，如果在依他起相

上如实地了知无相之法，则能断灭杂染相之法。如果断灭杂染相之法，则能证得清净相之法。像这样，因为如实地了知三性，则如实地了知诸无法相、杂染相法、清净相法。因如实地了知无相法，则断灭一切杂染相法，断灭之，故证得一切清净相法。

如上所述，通常的一切都是“依他起相”，对此有“遍计所执相”的论述，此中留有习气，进而有“遍计所执相”的执而继起。因此，“依他起相”作为杂染相而存在，“遍计所执相”的相非真实，而是无自自性，“依他起相”的相也非真实，是无自性，故为“圆成实性”。因此，可以说在“遍计所执相”的内部或其基础中存在着依他起性。如果断灭此“依他起相”的杂染相，那么就是“圆成实相”的清净相。让人感觉此处有“依他起相”的清净相，这就是进入了“圆成识相”之所。《瑜伽论》第七十四卷阐述了相、名、分别、真如、正智五法和三性的相摄，作为第一门的一个部分，有如下叙述：

> 问：若依他起自性亦为正智所摄，何故前说他起自性缘遍计所执自性执应可了知？
>
> 答：彼意唯说依他起自性杂染分非清净分。若为清净分，当知缘彼无执应可了知。[1]

认为依他起性中有杂染分和清净分。进而，在同一个地方，作为第七门，有如下叙述：

> 问：若观行者（即瑜伽师）如实悟入遍计所执自性

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第七十四作“问若依他起自性亦正智所摄。何故前说依他起自性缘遍计所执自性执应可了知。答彼意唯说依他起自性杂染分非清净分。若清净分当知缘彼无执应可了知”。

时，当言随入何等自性？

答：圆成实自性。

问：观行者随入圆成实自性时，当言除遣何等自性？

答：依他起自性。[1]

即从"遍计所执性"了知其无相法，而悟入"圆成实性"。了知无相法就是断灭依他起性的杂染相，所以此处有"依他起性"的清净分，同时它也是作为"圆成实性"的原因。但是，真正断灭"依他起性"的杂染相一定是因为令证得"圆成实性"的清净，令解脱一切相缚、粗重缚。《瑜伽论》第七十三卷中指出："作为三性的缘门第三，应知依他起自性缘何？应知缘遍计所执自性的执。应知圆成实自性缘何？应知缘遍计所执自性于依他起自性中毕竟不实。世尊在其他经中指出缘不执着遍计所执自性应知此性，是依得清净而言，非依相而说"。[2] 这就是此时的证明。如前所述，三性亦称自性、性、相，原本表示同一意思，此处"相"只指显现方面，"性"指其原本。当然，"性"与"自性"相同，如果"相"是复合词的后面部分，则与"性"相同，但是也指性的表现方面，所以今取该意。在玄奘译本中，经常采用这样的译词以区别汉字的意思。"缘起"强调了因，"缘生"则重点在果，虽然"缘起"和"缘生"并非同一词语

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第七十四作"问若观行者如实悟入遍计所执自性时。当言随入何等自性。答圆成实自性。问若观行者随入圆成实自性时。当言除遣何等自性。答依他起自性"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第七十三作"问依他起自性缘何应知。答缘遍计所执自性执应知。问圆成实自性缘何应知。答缘遍计所执自性于依他起自性中毕竟不实应知。世尊于余经中说缘不执著遍计所执自性应知此性者。依得清净说。不依相说"。

的翻译，但是难免译词上的区别。在其他地方，译成“缘生”、“缘起”，“缘生”表示因，“缘起”侧重果，所以并非是同一词的不同翻译，但是不可否认译词中存在着混乱。将 prattṁya-samutpāda 译为“缘起”，将 idaṁpratyayatā 译为“缘性”，而“缘生”可能是“缘性”的误写。一般情况下，注释者多用汉字的字义来解释译词。在无性的《摄论释》中作“遍计所执相即是遍计所执自性，依他起性即是依他起自性，亦名分别自性，圆成实相即是圆成实自性，亦名法性自性”，说明印度人认为 lakṣaṇa(相)就是 svabhāva(性、自性)。

如上所述，可以说，三性说以《解深密经》的观点为基础，而《瑜伽论》对此加以遵循。不过，上述从“依他起性”的染分净分、“遍计所执性”入“圆成实性”看“依他起性”的观点等完全是护法观点的依据所在。然而我们不应忘记在护法之前还有无性《摄论释》的观点。《摄论》的三性说未必与护法说一致，所以上述三性说不能与《摄论》说完全相同。解释了《摄论》的无性，按照字面注解《摄论》之后，又如下指出：

> 又，一切法从因缘生，唯识为性，当知皆名依他起相。颠倒横计似义显现，当知皆名遍计所执相。依他起上遍计所执永无所显真如实性，当知名圆成实相。

然后举出实例，指出前面引用的“相”即是“性”，进而引用《大般若经》中的表述，认为宗旨相同。因此，在护法之前，虽然有针对《摄论》的解释，但是引用《解深密经》和《瑜伽论》的观点，可以说是建构护法学说的一个直接论据。不仅如此，在无性说中有不离识之言，与原来的说法不同，而与护法说有相同之处。其认为唯识的“识”包含心心所，把闻熏习寄放于异熟识中，承认末那识，明

确指出在转识得智中，阿赖耶识转得大圆镜智，染污莫那转得平等性智，意识转得妙观察智，五识转得成所作智，[①]引用了陈那的三分说、解卷论，但是，同时也论述了如来藏，展示了其为护法的先驱。又含有不同之处，或许这还是一种过渡性的观点。以上就是唯识说在发展变化过程中值得关注的地方。《成唯识论》中虽称《摄论》之言，有时也指无性释。

五、三无性

三无性说主要出现在《瑜伽论》第六十七卷中对《解深密经》的引用部分以及第七十三卷、第七十四卷中与五法有关的部分。

关于《解深密经》的所述，《伦记》首先概括了序说，提出世尊在各经中阐述了蕴处界等诸法的生灭染净、知断证修，之后又指出一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃，那么，前后观点是否矛盾？对此解释为三无性说。经中说：

> 欲解释所谓一切法皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅槃的所有密意，则当知，我依三种无自性性的密意

---

① 译注：关于转识得智，《摄大乘论释》卷第九作"当知此中转阿赖耶识故得大圆镜智。虽所识境不现在前而能不忘不限时处。于一切境常不愚迷。无分别行能起受用。佛智影像。转染污末那故得平等性智。初现观时。先已证得。于修道位转复清净。由此安住无住涅槃。大慈大悲恒与相应。能随所乐现佛影像。转意识故。得妙观察智。具足一切陀罗尼门三摩地门。犹如宝藏。于大会中能现一切自在作用。能断诸疑能雨法雨。转五识故得成所作智。普于十方一切世界。能现变化从睹史多天宫而没乃至涅槃。能现住持一切有情利乐事故"。

而说，称一切诸法皆无自性，谓相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。

所谓诸法相无自性性，即为诸法的遍计所执相。因为其源自以假名安立为相，并非源自以自相安立为相，故说名相无自性性。

所谓诸法生无自性性，即为诸法的依他起相。因为其依其他缘力之故而有，非自然有，故说名生无自性性。

所谓诸法的胜义无自性性，即(一)由于诸法的生无自性性故而称无自性性，即为缘生法，也称胜义无自性性。因为于诸法中，如果是清净的所缘境界，则我显示彼以作胜义无自性性，依他起相不属于此清净的所缘境界，是故亦命名为胜义无自性性。(二)此外，也有称诸法的圆成实相为胜义无自性性，因为名一切诸法的法无我性为胜义，亦得名为无自性性，以此诸法胜义谛之故，以无自性性所显之故，以此因缘，名为胜义无自性性。[1]

---

① 译注：《解深密经》卷第二作"所说一切诸法皆无自性无生无灭本来寂静自性涅槃所有密意。胜义生当知。我依三种无自性性密意。说言一切诸法皆无自性。所谓相无自性性。生无自性性。胜义无自性性。善男子。云何诸法相无自性性。谓诸法遍计所执相。何以故。此由假名安立为相非由自相安立为相。是故说名相无自性性。云何诸法生无自性性。谓诸法依他起相。何以故。此由依他缘力故有。非自然有。是故说名生无自性性。云何诸法胜义无自性性。谓诸法由生无自性性故。说名无自性性。即缘生法。亦名胜义无自性性。何以故。于诸法中若是清净所缘境界。我显示彼以为胜义无自性性。依他起相非是清净所缘境界。是故亦说名为胜义无自性性。复有诸法圆成实相。亦名胜义无自性性。何以故。一切诸法法无我性名为胜义。亦得名为无自性性。是一切法胜义谛故。无自性性之所显故。由此因缘。名为胜义无自性性"。

“遍计所执性”以名假安立为特质，是唯有音声、无有体性，所以表现出来的相本身就是无自性。例如，把绳子看做蛇，其蛇相本身就是无自性。“依他起性”依因缘而存，所以既不是自然独立的生，也不是存在，所以是生无自性。此处作“生”，所以“依他起”的“起”确实有“生”的意思，但是以生而存之意为主，并不是说生是无自性。以上两个“无自性”与“无”相同。然而，关于“依他起性”，还包括一个“胜义无自性性”。因为在上述引文中，其被命名为“胜义无自性性”，所以在“圆成实性”下加以阐述，因此，在“圆成实性”下阐述两个“胜义无自性性”。因为“依他起性”的缘生法并不是清净的所缘，因为没有被称为清净所缘的胜义谛，所以称“无胜义谛”。所谓“圆成实性”的“胜义无自性性”，因为“圆成实性”是胜义谛，是真如，是法无我性，所以称之为无自性。当然，法无我性包含了人无我性。人我的范围狭窄，法我的范围宽泛，所以人我包含在法我中，无我的情况亦相同。通常称二空所显真如，其表示了无自性性所显之故的含义。在《成唯识论》中解释为二空的空是智境，不是空体为智，所以智缘空时，便显真如。《瑜伽论》中也应是此意，即真如是空之理。在般若体系中作“空即理”，虽然没有写出“之”字，但是写了“即”进行解释，所以是人法二无我，真如显现。

《瑜伽论》第七十四卷简明扼要地指出，三种自性为三种无自性性，即“相无自性性”、“生无自性性”、“胜义无自性性”。因为“相无自性性”之故，所以称“遍计所执自性”为无自性。因为“生无自性性”以及“胜义无自性性”之故，所以称“依他起自性”为无自性。因为不是自然有性之故，因为不是清净所缘性之故。称仅仅因为“胜义无自性性”之故而称“圆成实性”为无自性。因为此

自性亦是胜义，也是一切法无自性性的所显。[①] 其中，第一句作“三种自性三种无自性性”，按照上述的训读方式，则读作“三种自性为三种无自性性”。整体上是对前面经文的概括，没有任何密意存在。在《唯识三十颂》中，采用了属格，认为三无性属于三性，其也可以读作“三性中有三无性”，因为是译文，所以并不清楚，或许省略了可称之为密意的内容吧。在《瑜伽论》第七十三卷中作：

问：世尊根据什么密意而说一切法皆无自性？

答：依彼彼所化势力而说三种无自性性。一、相无自性性，二、生无自性性，三、胜义无自性性。云何是相无自性性？谓是一切法的世俗言说的自性。云何是生无自性性？谓一切行因为众缘所生的缘力而有，不是自然有，所以是生无自性性。云何是胜义无自性性？谓是真实义相所远离之法，由胜义称此为无自性。在观行比丘的大骨聚中，不能生假勝解而除遣，如在此骨聚的胜义无自性想中永远转化成无间。[②]（“行”为 saṁskāra）。

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第七十四作“三种自性三种无自性性。谓相无自性性。生无自性性。胜义无自性性。由相无自性性故。遍计所执自性说无自性。由生无自性性故。及胜义无自性性故。依他起自性说无自性。非自然有性故。非清净所缘性故。唯由胜义无自性性故。圆成实自性说无自性。何以故。由此自性亦是胜义。亦一切法无自性性之所显故”

② 译注：《瑜伽师地论》卷第七十三作“问世尊依何密意。说一切法皆无自性。答由依彼彼所化势力故。说三种无自性性。一相无自性性。二生无自性性。三胜义无自性性。云何相无自性性。谓一切法世俗言说自性。云何生无自性性。谓一切行众缘所生缘力故有。非自然有。是故说名生无自性性。云何胜义无自性性。谓真实义相所远离法。此由胜义说无自性。如观行苾刍于大骨聚生假胜解。不能除遣。于此骨聚胜义无自性相恒无间转”

变成了密意之说。最后论述中的“依彼彼所化势力”就是表明众多所化听众的根机有差异，故根据其调根之意。“相无自性性”的说明有些表述不充分，其意就是因为仅仅是世俗言说的自性，故称没有实相为相无自性性。“胜义无自性性”只涉及了依他起相的胜义无自性性，譬喻也仅涉及这个问题，这是注释者的解释，因此，其论说并不完整。进而所谓“密意”，通常是指总说、隐密，是没有充分开演的佛意，将其作为隐藏的秘密搁置起来，所以，指未了意、不完整的论述。在《瑜伽论》第八十卷中有关于密意语言的解释。

> 云何名为密意语言(saṁdhāya-vacana，saṁdhāya-bhāṣita)？所谓无二相的智就是能够悟入一切密意语言的相。云何为无二相说(一)诸名言的安定处(āspada)之事由于彼自性为无所有之故，有名言熏习想之所行自性之故，说为无二。于此无二，如果产生二执，便称为杂染，如果不起二执，便叫做清净。此外，(二)非一切名言的安定处之事，由于彼世俗语言表达的熏习想所行的自性是无所有之故，由于是非彼熏习智的所行的自性有之故，说为无二。于此无二，如果生起二执，便称为杂染，如果没有二执，就叫做清净。由于此无二相，因知道，是悟入如来

的一切密意语言。[①]

“无二相”和“不二相”相同。对此，可以通过前面第六章“菩萨地”和《庄严经论》中就“空”进行的阐述加以理解。在上述引用中，注释(一)简化为“依他起性”明确了无二相，(二)简化为“圆成实性”加以明确。“名言的安足处之事”就是名言所依据的事物，此是其自性为无。“名言熏习想”为名言所熏习，或者已被熏习。此处，名言的想作为因缘生而存在，此为自性有。此“无”和“有”、“非有”和“非无”就是“无二相”。另外，“非名言安足处之事”是离言，此作为名言所熏习的想的所行境是自性无，作为非被熏习的智境的自性是有，此处也阐述了“无二相”。无二相智悟入所有密意语言的相，所以密意既是被隐藏的意义，同时也有真实的意义，语言就是诠释这个意义。因为被隐藏，所以也有秘密的含义，是好的意义上的秘密。

在“菩萨地”的梵文中检索“密意语言”的原词，发现至少有三处(第五十六页、第一百零八页、第一百七十四页)。一处有汉译“密意言义”。

(五十六页)应知，灭除诸所化种种起疑与长时完成法眼以遍知开演损除支持蒸发像之圣教的隐没，此是悟

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作“云何名为密意语言。谓无二相智。是能悟入一切密意语言相。云何无二相谓诸名言安足处事。由彼自性无所有故。非名言熏习想所行自性有故。说为无二。于此无二若起二执。名为杂染。若无二执。名为清净。又非一切名言安足处事。由彼世俗言说熏习想所行自性无所有故。非彼熏习智所行自性有故。说为无二。于此无二若起二执。名为杂染。若无二执。名为清净。由此无二相。应知悟入如来一切密意语言”

入一切密意言义的功德业。(论三十六卷)菩萨能正除遣所化有情随所生起一切疑惑;护持如来妙正法眼、令得久住。于能隐没如来圣教像似正法、能知能显能正除灭。当知是名善入如来密意言义、胜利之业。

vineyānām utpannotpannānāṁ saṁśayānāṁ prativinodanaśdharmanetryāṁ ca dīrghakālaṁ parikarṣaṇaṁ saṁdhāraṇaṁ saddharma-pratirūpakāṇāṁ śāsanāntardhāyakānāṁ parijñānaprakāśanāpakarṣaṇatayā sarvasaṁdhāyavacanapraveś-ānuśaṁsasyaitat karma veditavyam。

恰似无论如何都不得要领,此为菩萨消除人们的疑惑,以及完成维持正法像悟入密意言义的道理,无外乎就是明确圣教,令解真意。("正法像"即"像法")。

(一百零八页)菩萨依义非依文悟入诸佛世尊的一切密意语言。(论第三十八卷,由诸菩萨思惟法时),但依其义不依文故。于佛世尊一切所说密意语言。能随悟入。

arthaṁ pratisaraṁ bodhisattvo na vyañjanaṁ buddhānāṁ bhagavatāṁ sarvasaṁdhāyavacanāny anupraviśati。

此非指字面,而指内容意义,即表示真意。未必说被文字隐藏。(saraṁ 是 sarano。)

(一百七十四页)于此点,自信无奸诈的菩萨应学知如下。即我盲目无眼只随行如来眼,对于我,排舍如来密意所说不适正。(论第四十一卷)菩萨尔时应强信受,应无谄曲,应如是学。我为非善盲无慧目,于如来眼随所宣说,于诸如来密意语言而生诽谤。

tatra śrāddhenāśathena bodhisattvenedaṁ pratisaṁśikṣ itavyaṁ, na me pratirūpaṁ syād andhasyācakṣuṣmataḥtathāgatacakṣuṣaivānuvyavaharataḥ tathāgatasaṁdhāyabhāṣitaṁ pratikṣeptum iti。

此亦是真意之意，不可解为何等隐密或总说之意。

以上所述虽然较为繁琐，但是根据"菩萨地"的文本以及决择文，明确了"密意"就是真意之意，然而《成唯识论》的注释者却解释为总说、隐密，尽管在《成唯识论》中表明密意非了义，或许这不是客观的论述。因此，可以看出《瑜伽论》的"三无性"并不适用于《成唯识论》的解释。因为《成唯识论》通常具有强烈的对立意识，认为按照般若体系之说，三无自性说是未了义，是低于唯识说的学说，所以后世解释为此是没有充分开演佛意的隐密之说。因为般若不论述三性，所以认为其不是了义说，故如此解释密意。如上所示，梵文中采用了 saṁdhāya，与 saṣdhā-bhāṣita、saṁdhā-vacana 含义相同，又出现在《法华经》中，因此亦与 saṁdhā 相同。saṁdhāya 只有"关于"、"基于"等含义的例句，但是在《成唯识论》的原颂《唯识三十颂》中并非因为是 saṁdhāya，因此必须仅仅解释为"密意"、"隐密"之意。可能是玄奘喜欢把 saṁdhāya 惯译成"密意"吧。然而，也有作为名词的 saṁdhi，《解深密经》把 saṁdhi-nirmocana 作为原词。该经的经名被翻译成解节（真谛）、深密解脱（菩提流支）、解深密（玄奘）、相续解脱（求那跋陀罗），表明其有多种意思，其中的"深密"未必就是甚深秘密的意思，甚深秘意即表示真意。因此，在三无性说中，采用"密意"可以理解为"真意"。《成唯识论》与其他论说相反，其特色就是多含有敌对意识，完全缺乏包容调和

的意识。在印度，这种倾向可以说从此论开始，而此前并无先例。

接下来我们再稍微谈一谈三性说。在无性的《摄论释》(大正31卷，382下、399中)中指出，大般若经中有三性说，遍计所执为非实有性，依他起性仅有名想施设的言说，圆成实性是空无我性，此为真实有。[①] 这些无疑就是三无性说，而其他的引用部分则是三性说。如果是这样，那么，在般若经中，已经有三性三无性说，甚至连术语的名称都相同。然而，在现存六百卷中是否存在以上表述，仅仅简单浏览则很难加以判断，让人感到术语名称的相同或许是来自唯识体系。或许也有后来出现的般若经或者后来附加部分的解释，在原来的般若经中并不存在。因此，如果现在不强调这一点，则在唯识体系中，《解深密经》或许就会成为阐述三性说的最初经典。当然，在浩瀚的经书中，或许有一部很早解释三性说的经典，但是，对后世产生深远影响并指导后世的还是《解深密经》的观点。然而，我们扩大范围去考察，则发现有《大乘阿毗达磨》的三性三无性说，与《解深密经》构成了两个系统，但是现在只作为《瑜伽论》方面的观点加以考察。《解深密经》认为，于一切法相善巧的菩萨都悉知三性，因此恰似从诸法相的观察而生起。首先，诸法被认为是名与相的结合，如果进一步观察名与相，则名与相原本并非具有必然的联系，所以在名相结合的基础上进行遍计的就只是妄执，遍计所执性是无相，是无自性。此遍计无自性就是根本，

---

① 译注：关于三性，《摄大乘论释》卷第一作"又如大般若波罗蜜多经中说。慈氏。于汝意云何。诸遍计所执中非实有性。为色非色。不也世尊。诸依他起中唯有名想施设言说。性为色非色。不也世尊。诸圆成实中彼空无我性。为色非色。不也世尊。慈氏。由此门故应如是知。诸遍计所执性决定非有。诸依他起性。唯有名想施设言说。诸圆成实空无我性。是真实有。我依此故密意说言"。

其阐述了依他圆成的无自性。众生在依他圆成上增加了遍计所执性，故遍计所执性是无相，在依他、圆成上，遍计所执性就是无性。因此，可以看出一切诸法都是无生无灭、本来寂静、自性涅槃。这是三性三无性说的最后一点，可以说此与般若、中论的主旨一致，因此，如通常所言，其不过就是般若皆空的观点。既然如此，那么，关于一法，三性说就是注重有的方面，三无性说就是重视空的方面。所以，从般若、中观来看，三性说是俗谛的观点，三无性说是真谛的主张。如果把遍计的无看成是俗谛无，把依他圆成的有当成真谛有，那么，这不外乎就是在俗谛中阐述理境的真俗二谛。

但是，我认为"决择分"的最后对《宝积经论》(大正26卷，204上开始)的引用解释，应该在研究中引起重视。虽然《瑜伽论》文中没有指出，但是《伦记》对此有所提示，虽然读起来确切无疑，但是并非是对所释经文的直接引语。经中认为菩萨有四法退失智慧，并举出该四法。然后指出得智慧之四法，并举出其四。[1]《释论》把整部经归纳为十六种进行注释。这十六种相就是"决择分"所采用的内容。将《释论》和"决择分"进行综合，则一、把"法邪行相"或"行邪行相"译为"邪行"；二、把"正行相"译为"正行"；三、把"行正行利益相"译为"正行胜利"；四、把"行法行诸相差别"译为"正行中安立法行"、"平等行"、"善行"、"法住行相"；五、把"于

① 译注：关于四法退失智慧和四法得大智慧，《大宝积经》卷第一百十二作"菩萨有四法退失智慧。何谓为四。不尊重法不敬法师。所受深法秘不说尽。有乐法者为作留难。说诸因缘沮坏其心。憍慢自高卑下他人。迦叶。是为菩萨四法退失智慧。复次迦叶。菩萨有四法得大智慧。何谓为四。常尊重法恭敬法师。随所闻法以清净心广为人说。不求一切名闻利养。知从多闻生于智慧。勤求不懈如救头然。闻经诵持乐如说行不随言说。迦叶。是为菩萨四法得大智慧"。

诸菩萨所生慈心相"译为"能生净心比喻";六、把"住于正行学戒相"译为"正行中安立所学";七、把"声闻戒与菩萨戒中说优劣胜如相"译为"诸声闻所学菩萨所学殊胜差别";八、把"菩萨善学菩萨戒已。能与世间智等。饶益他行。差别相",译为"善学菩萨所有世间出世间智利益他事";九、把"受彼菩萨藏时。教修声闻戒相差别。"译为"于菩萨所教授中声闻所学"菩萨所教授中的声闻所学;十、把"不善学沙门相差别"译为"非善学沙门";十一、把"不学沙门相差别"译为"善学沙门";十二、把"住假名行相差别"译为"住世俗律仪";十三、把"住真实行相差别"译为"住胜义律仪";十四、把"如来方便化度众生相差别"译为"如来调伏方便";十五、把"说微密语相差别"译为"于密意语";十六、把"于菩萨藏中得教诲已。善信有益相差别"译为"菩萨藏所教授中胜解胜利",二者完全相同(在"善学沙门"的后面也谈到了"不善学沙门")。[1] 而

---

① 译注:《大宝积经论卷第一》作"一法邪行相。如是菩萨行邪行已。名为行邪行相。二正行相。如是菩萨行正行已。名为行正行相。三行正行利益相。菩萨住正行已。名法行等行善行。四行法行诸相差别。五于诸菩萨所生慈心相。为令生敬重心行说相故。六菩萨住正行学戒相故。七声闻戒与菩萨戒中。说优劣胜如相故。八菩萨善学菩萨戒已。能与世间智等。饶益他行。差别相故。九受彼菩萨藏时。教修声闻戒相差别。十不善学沙门相差别故。十一不学沙门相差别故。十二住假名行相差别故。十三住真实行相差别故。十四如来方便化度众生相差别故。十五说微密语相差别故。十六于菩萨藏中得教诲已。善信有益相差别故。"《瑜伽师地论卷第七十九》作"菩萨邪行应当了知。菩萨正行应当了知。菩萨正行胜利应当了知。菩萨于正行中安立法行平等行善行法住行相应当了知。菩萨能生净信譬喻应当了知。菩萨于正行中安立所学应当了知。于诸声闻所学菩萨所学。殊胜差别应当了知。于诸菩萨应所学中。善学菩萨所有世间出世间智利益他事。应当了知。即于菩萨所教授中声闻所学。应当了知。非善学沙门。应当了知。善学沙门。应当了知。住世俗律仪者。应当了知。住胜义律仪者。应当了知。于诸如来调伏方便。应当了知。于密意语。应当了知。于菩萨藏所教授中胜解胜利。应当了知"。

且，这十六种中还有很多细分和详细说明，两者虽时有出入，但大体无异，最多可以归结为新旧译本上的差异。

在此笔者并不打算论述其细分的内容，只要指出此“决择分”毫无疑问引用解释了《大宝积经论》则已经足够。特别需要注意的是其并没有直接引用所释的《大宝积经》第四十三会。第四十三会中提出的堕人空见不如执着于我见的观点，在很多地方被引用，但是其作为真实观详细说明了中道，甚至认为明和无明是无二无别，其空观构成了主调。因此，《释论》也以空观为主调，《中论》十三的八、二十四的十二都作为典据被引用，所以在这一点上一致。而且，在《释论》中还有关于遍依圆三性的解释，虽然三性的名称各种各样，大体上和佛陀扇多的“他性相”、“妄想分别性”、“成就相”相同，因此还多少保留了识的观点。虽然《解深密经》中并没有那么明显地表现出来，而是把一切法作为性清净，因心而种种，因为这是普遍的共识，所以，在《释论》中，这一点更加前进了一步。

此《释论》为菩提流支译，是《中论》和《解深密经》以后的著作，应该在《瑜伽论》之前。笔者并不认为其是后人写入《瑜伽论》中的内容，所以从其论述了三性说来看，应该是在《解深密经》之后。因为《解深密经》还有后汉支谶的不同译本，所以可能是在龙树以前或在龙树时期，虽然已经发现并出版了该经的梵文版本，而且也发现了《释论》的梵文本，但是还没有出版。藏传中认为《释论》的作者是安慧（Sthiramati），但是汉传中并没有提及作者名。因为藏传比较新，很难确定是否为事实。如果作者是安慧，那么是否可以将其看作与《成唯识论》中瑜伽行派的安慧为同一个人呢？

瑜伽行派的安慧做过《中论》注释，其中解释了识和二谛三性，是一个学识渊博的人。在此《释论》中，对三性说和识的解释比《中论注》更详细深刻，此外还涉及了一分说，因此他可能是此释作者，笔者曾经也如此认为。但是如今从种种方面看来，恐怕还需要进一步的研究。关于安慧的梵文原文，如今已经不成为问题，可以如此确定也许是从《唯识三十颂释论》被发现的时候开始，因此，是到了昭和时代以后。在明治、大正年间，因为根据的是《南条目录》，所以把 Sthitamati 翻译成“安慧”。即使在发现了《俱舍论实义疏》的时候，也只有音译。因为音译与古来音译没有不同，所以专家学者们也很难认为其就是 Sthiramati 即安慧，即通过《南条目录》受到 Edkins 和 E.J.Eitel 或者比罗的影响很强大。即使时至今日，在其他事项中也有涉及。如序中所述，笔者绝无是非先辈之意，只是一直将此事挂记心头，即使做了一些论述，也决不想把自己的观点强加给他人。研究应该基于各自虚心坦荡的考察之上，单纯依从他人的论述并不能取得进步。而我所说仅仅是为了实现自己研究心理的满足。“唯识”的梵文原词也是在大正初期才确定下来的。

如上所述，《大宝积经论》具有的引用，更进一步地说，其还与《大宝积经》第四十三会有关，是《瑜伽论》中大乘经典相关思想之一。虽然《瑜伽论》中有《十地经》的引用，但是大乘经典的引用关联相对小乘经典来说还是比较少，而且引用关涉到了大乘经典的注释，所以才引起注意。如今，还不能判断《释论》为什么被引用关涉而变成最重要的“菩萨地决择”的最后结论。因为即使没有这个部分，也不会有所欠缺。或是因为这个原因，注解的解释有时

比《释论》本身的解释更加浅显，很少涉及大乘至极之说。作为《瑜伽论》，这或许是理所当然，但是对于已经习惯了后世大乘的我们来说，总感觉美中不足，不能令人释怀。也许是因为我们已经陷入了中国佛教教判的弊端中。然而，客观地说，严格保持《瑜伽论》的三乘各别的宗旨，难道不是大乘佛教本身的不足吗？大乘具有现代所见之优点。序中所述，Johnston 认为此《释论》的作者安慧就是 Uttaratantra 的作者，这可能是他没有读过汉译本和藏译本而做的自己的猜想，因此，笔者不敢妄自评论。当然，被引用到《瑜伽论》中应该是该学者做梦都不会想到的。

第九章　声闻地

毫无疑问，前述“菩萨地”很重要，另一个重要的内容恐怕就是“声闻地”。因为无法参照梵文、藏译本，所以未免有种隔靴搔痒的感觉。声闻地的整体结构分为四瑜伽处，即一、种性地；二、数取趣；三、安立；四、世出世道。图解如下[①]：

<table>
<tr><td rowspan="5">第一瑜伽处种性地</td><td colspan="5">（一）</td></tr>
<tr><td>（1）性</td><td rowspan="4">趣入地第二</td><td>（1）性</td><td rowspan="4">出离想地第三</td><td>（2）间离欲</td></tr>
<tr><td>（3）立</td><td>（2）立</td><td>（3）世间离欲</td></tr>
<tr><td>（4）种性者诸相</td><td>（4）趣入者诸相</td><td rowspan="2">（5）道资粮</td></tr>
<tr><td>（5）住种性补特伽罗</td><td>（6）得趣入补特伽罗</td></tr>
</table>

① 译注：日语原文中并无此表格，是译者为便于排版和阅读根据日语原文所制。

第二瑜伽处补特伽罗	（二）
	（1）补特伽罗品类；（2）建立补特伽罗；（3）所缘；（4）教授；（5）学（6）随顺学法；（7）瑜伽坏；（8）瑜伽；（9）作意；（10）瑜伽所作（11）瑜伽师；（12）瑜伽修；（13）修果；（14）补特伽罗异门；（15）补特伽罗（16）建立因缘；（17）魔；（18）魔事；（19）发趣空无有果
第三瑜伽处安立	（三）
	（2）往（3）庆问（4）安立
第四瑜伽处世出世道	（四）
	（2）世间趣（2）出世间趣

以上被称为“声闻地”，接下来是“独觉地”和“菩萨地”，声闻独觉二地都为小乘，即并非所有的一切都可以归入大乘。“声闻地”从《瑜伽论》第二十一卷到第三十五卷，叙述极其繁琐，注释说明的部分很多。因此，如果加以整理，则可压缩至一半或者三分之一的分量。作为参考，我只能依据注解，所以有误读，也有尚未理解的地方。

（一）之第一“种性地”

（1）的“自性”，即指种性（gotra）本身，所以等于给出了定义。定义如已在“菩萨地”开始处所描述的，二者相同。安住种性补特伽罗，若遇胜缘，即好机会，便有到达涅槃的堪任（bhavya），有势力

(pratibala),证得涅槃,所以把此"堪任"即可能性,把"势力"即适合性叫做"种性"。而且其附在所依之身,被殊胜六处所摄,其相无始以来传来法尔。即使是附在,也是本有。即把可能性、适合性当做一种东西、实体,把其异名叫做种子(bīja)、界(dhātu)、性(svabhāva),这也被视为实体,是本有。

下面的"安立"与"建立"相同,是 vyavasthāna 的翻译。种性作为未习成果还未生果时,种性本身时称"细",作为已习成果生果明确时称为"粗"。注译者在此分为"本性住种性"和"习所成种性"加以解释,认为有两种意思。因为《瑜伽论》文本中没有两种,所以,不论做有还是做无,都全凭各自的理解。进而认为种性存在于一相续中,解释了住于此种性者为什么不住涅槃而流转,阐述了四种因缘,即一、因为生于无暇处;二、因为放逸;三、因为邪解行;四、因为有障过。如果没有此因缘,则善根便会成熟,逐渐证得涅槃。反之,无涅槃法者无论是否遇到缘,都不能到达涅槃。此涅槃法缘有胜缘和劣缘两种,胜缘分为:一、增上正法的他人之声;二、自如理作意,即听正法、思维正法。劣缘分为:一、自圆满;二、他圆满;三、善法欲;四、正出家;五、戒律仪;六、根律仪;七、于食知量;八、初夜后夜常勤修悎寤瑜伽;九、正知而住;十、乐远离;十一、清净诸盖;十二、依三摩地[①]等十二种,后章将对这些加以注述。在此,暂且进行说明。

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第二十一作"云何胜缘。谓正法增上他音。及内如理作意。云何劣缘。谓此劣缘乃有多种。谓若自圆满若他圆满。若善法欲。若正出家。若戒律仪。若根律仪。若于食知量。若初夜后夜常勤修习觉寤瑜伽。若正知而住。若乐远离。若清净诸盖若依三摩地"

一、所谓“自圆满”，就是(1)善得人身；(2)生于圣处；(3)诸根无缺；(4)胜处净信；(5)离诸业障等五种，详细解释了此五种。

二、所谓“他圆满”，就是(1)诸佛出世；(2)说正法教；(3)法教久住；(4)法住随转；(5)他所哀愍等五种，对此也进行了注述。

三、所谓“善法欲”，就是闻正法而得净信，因在家烦扰而出家闲旷，故舍家出家，于正法勤修欲得圆满，善法中生此欲。从四以后虽是比较简单的描述，但是细分为出家以及之后的实践修行，最后的“依三摩地”是四禅的修习。

关于第三的“住种性者诸相”，不知为何原因，与不住种性的无涅槃法补特伽罗诸相正相反，对此举出无涅槃法的补特伽罗的六种相，以便于理解。该论述比较详细而繁琐，如果从一开始就阐述此诸相的相反方面则更合理。对第四的“安住种性补特伽罗”举出了二十三种人逐一加以详细解说，即(1)只住于种性，未趣入未出离者；(2)已趣入但未出离者；(3)已趣入已出离者；(4)輭根者；(5)中根者；(6)利根者；(7)贪行者；(8)瞋行者；(9)痴行者；(10)生无暇处者；(11)有纵逸者；(12)行邪者；(13)有障碍者；(14)—(17)为(10)以后的相反者；(18)远离时间、涅槃或加行者；(19)近者；(20)未成熟者；(21)已成熟者；(22)未清净者；(23)已清净者。然而，论的分类有时还存在着区分不明确者，似乎只崇尚多数而显得繁琐。后来把輭根、中根、利根改为钝根、利根两种，所以分成三类只是取多数而已。

(一)之第二“趣入地”

所谓第一“趣入”的“自性”，就是安住于种性，成就涅槃种子，承事佛和佛弟子，闻法而得自信，持戒和多闻，增长惠舍(布施)，

调柔诸见，据此得死后善生，进而增进，于世间得随顺善法，在最后生，于最后身得涅槃，或趣入正性离生（见道），称此为“趣入”。[1] 建立或者“安立”第二的“趣入”一共有八种，即(1)有种姓；(2)有趣入；(3)有将成熟；(4)有已成熟；(5)有唯趣入非将成熟非已成熟；(6)有亦趣入亦将成熟非已成熟；(7)有亦趣入亦已成熟非将成熟；(8)有非趣入非将成熟非已成熟。进而将此归纳为六种，进一步论述了趣入的迟速。指出这种迟速在小乘佛教中，要得到阿罗汉果需经过六十劫，经过了多世甚至一劫，便经过了三生。所谓第三的“已趣入者诸相”，归根结底是指已趣入者无退转，将此详细分为八种进行解说，认为八种不过是无量中的少分。第四的“已得趣入补特伽罗”是指前述种性地的第四“安住种性补特伽罗”。因此，“种性地”和“趣入地”并没有太大差别，不过是根据观点不同而进行的分类。尤其是第三、第四，可以说，是从其他方面来看安住于前文种性地第四种性的补特伽罗。这些叙述仍然是非常麻烦，仅仅是出于对教相的兴趣，没有实际感受。

(一)之第三“出离想地”

“出离想地”也单作“出离地”，所以很明显“想”是与“出离”

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第二十一作“云何趣入自性。谓安住种姓补特伽罗。本性成就涅槃种子。若于尔时有佛出世。生于中国不生达须蔑戾车中。乃至广说。初得见佛及佛弟子。往诣承事从彼闻法得初正信。受持净戒摄受多闻。增长惠舍调柔诸见。从是已后由此法受由此因缘。身灭坏已度此生已。获得六处异熟所摄殊胜诸根。能作长时转胜正信。生起依止亦能与彼受持净戒摄受多闻。增长惠舍调柔诸见。转上转胜转复微妙为所依止。复由如是转上转胜转复微妙信等诸法。更得其余殊胜异熟。由此异熟复得其余随顺出世转胜善法。如是展转互为依因互与势力。于后后生转转胜进。乃至获得最后有身。谓住于此得般涅槃。或能趣入正性离生。是名趣入”

的梵语复合的 saṁjña 或 saṁjñaka(或许是 niryāna-saṁjña-bhūmi, saṁjñika-bhūmi),是"被命名"、"被称为"之意,因为是同一个字,故而译成"想"。否则没有理由省略"想"。《略纂》进行了解释,指出以"想"能起言说,言语即名,从因而作名,故称为"想"。这就变成了命名之意。也许作 saṁjñaka 时就不能如此解释。也就是说保留了过度的直译,于是引起了迂回繁琐的解释。因此我认为或许是一种误译。

所谓第一的"世间道",即因世间道而趣离欲,观欲界之粗相,观初禅之静相,逐渐于欲界中得离欲,证入初禅,进而渐次由粗到静,得离欲,最后证入非想非非想处。[①] 第二指由出世道而趣离欲,这是如实地了知四圣谛,得有学智见,进而修道,于三界见修所断一切法离系得解脱,超过三界。[②] 第三的所谓"二道资粮",即趣前面的世间道和出世间道二道的离欲道,共有十四种,分别为(1)自圆满;(2)他圆满;(3)善法欲;(4)戒律仪;(5)根律仪;(6)于食知量;(7)初夜后夜常勤修惜寤瑜伽;(8)正知而住;(9)善友性;(10)闻正法;(11)思正法;(12)无障碍;(13)修惠舍;(14)沙门庄严,可以说基本上详细地论述了前述"种性地"第二"安立"的十二

① 译注:《瑜伽师地论》卷第二十二作"云何名为由世间道而趣离欲。谓如有一于下欲界观为粗相。于初静虑离生喜乐。若定若生观为静相。彼由多住如是观时便于欲界而得离欲。亦能证入最初静虑。如是复于初静虑上。渐次如应一切下地观为粗相。一切上地观为静相。彼由多住如是观时便于乃至无所有处而得离欲。亦能证入乃至非想非非想处"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第二十二作"云何名为由出世道而趣离欲。谓如有一亲近善士。于圣法中已成聪慧。于圣法中已得调顺。于苦圣谛如实知苦。于集圣谛如实知集。于灭圣谛如实知灭。于道圣谛如实知道。既得成就有学智见。从此已后渐修圣道。遍于三界见修所断一切法中。自能离系自得解脱。如是便能超过三界"。

种。其中，还对“戒律仪”之后的文句进行了详细注释。所谓“戒律仪”，就是

> 云何戒律仪，谓彼如是正出家已，(1)安住具戒、(2)坚牢防护别解脱律仪、(3)(4)轨则所行皆得圆满、(5)于微小罪见大怖畏、(6)受学一切所有学处，是名戒律仪。

对此详细注解了(1)(2)(3)(4)，注述了(5)(6)，进而针对这六种，从“无失坏相”、“自性性”、“自性功德性”的三相和“受持戒性”、“出离戒性”、“修习戒性”的三性上加以相关考察，明确了戒律仪的亏损和圆满的各自十个因缘。此外，世尊举出六个偈子，[1]给出了戒的异名，即一、根本；二、庄严具；三、涂香；四、熏香；五、妙行；六、律仪，对六个偈子逐一作了解释。在此六个偈子中，第三个与《中阿含》第十五有关，第四个与《杂阿含》第三十八、别译《杂阿含》第一、《增一阿含》第十三以及其他译本有关，而且也具有《阿含》与《法句经》所具有的性质，决不是对大乘经的引用。最后，详细论述了观身口意三业得清净的因，而且世尊引用了对罗睺罗长老说的二个偈子，[2]其包含在《中阿含》第三中。接下来是清净戒律仪的十种功德胜利，可以说几乎占据了整一卷。“菩萨地”中也对戒进行了详细解说，有些书也仅仅单独把这部分摘出

---

① 译注：关于六个偈子，《瑜伽师地论》卷第二十二分别作“若善住根本。其心便寂静。因圣见恶见。相应不相应”、“苾刍苾刍尼。戒庄严圆满。于不善能舍。于善能修习”、“苾刍苾刍尼。戒涂香圆满。于不善能舍。于善能修习”、“阿难有香类。顺风善能薰。逆风亦能薰。顺逆薰亦尔”、“身妙行能感。可爱诸异熟。于现法当来。语妙行亦尔”、“诸有惠施主。具戒住律仪。有阿笈摩见。及有果正见”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十二作“汝今罗怙罗 于身语意业 应数正观察 念诸佛圣教 罗怙罗汝应 学是沙门业 若能于此学 唯胜善无恶”。

来进行注解。因为两地中的叙述决不是完全重复，所以可以看出《瑜伽论》作者拥有丰富的资料，极尽精细且繁琐。也许是出于对戒的特别重视，但是这种精细繁琐并不是仅仅通过原封不动地记住所教授的内容，之后再写下来，可能是边口授边做笔记。关于后面的“根律仪”和“于食知量”，也花费了整一卷进行了详细说明。此外，“勤修悎寤瑜伽”和“正知而住”也用了一卷，对每个字意进行了详细解释。以上都仅仅是注解。

但是，从(9)“善友性”开始，便脱离了种性地安立的十二种，属于二道资粮的十四种之中。依八因缘应知善友性是一切种圆满的善友性，其举出了一、安住禁戒；二、具足多闻；三、能有所证；四、性多哀愍；五、心无厌倦；六、善能堪忍；七、无有怖畏；八、语具圆满，[①]指出作为神力神变、记说神变、教导神变而教授教戒，与佛菩萨无异。虽然《瑜伽论》声闻部分也多少具有慈悲，但是似乎忘记了对阿罗汉进行说明，而是极其繁琐、精细地进行叙述，不知不觉之中脱离了常规。另外，关于(10)闻、(11)思、(12)无障、(13)舍、(14)庄严，在注释中又进行了极其详尽的注释。这里也存在着脱离常规的情况。关于十二分教的论说与其他部分有所不同，因为在十二分教中存在着指向大乘的内容，不合适于此处。

(二)之“数取趣”

“数取趣”是补特伽罗(pudgala)的翻译，该词有时采用音译，有时采用意译，视情况而定，表示“人”，因此有时也指“我”

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作“云何名善友性。谓八因缘故。应知一切种圆满善友性。何等为八。谓如有一安住禁戒。具足多闻。能有所证。性多哀愍心无厌倦。善能堪忍。无有怖畏。语具圆满”。

(ātman)。此"二"即作为第二瑜伽处,只考察"数取趣",详细分成十九项。如前所述,与安立于种性地的种性补特伽罗关系密切。

(1)作为"补特伽罗品类",共举出二十八种,即钝根者、利根者、贪、瞋、痴、慢、寻思的五增上者、得平等者、薄尘性者、行向者、住果者、随信行者、随法行者、信解者、见至者、身证者、极七返有者、家家者、一间者、中、生、无行、有行的四般涅槃者、上流者、时解脱者、不动法者、慧解脱者、俱分解脱者。[①] 其中,最初的五种与前面相同,不包括中根者,接下来的四种可能依此排列,因为"行向者"和"住果者"是四向四果,与后面的内容重复,但是,此二种以后全部都以小乘思想为基础,而且多少还有些不同,整个是增加了数量。(2)建立这些依据十一个差别理由,十一个差别分为根、众、行、愿、行迹、道果、加行、定、生、退不退、障的差别,[②]并将这些分配到二十八种。(3)"所缘"中举出了四种,即"遍满所缘境事"、"净行所缘境事"、"善巧所缘境事"和"净惑所缘境事"[③],并逐一进行了详细解说,尤其重视止观。在此,佛多次教导弟子颉隶

① 译注:《瑜伽师地论》卷第二十六作"补特伽罗品类差别有二十八种。云何二十八。谓钝根者。利根者。贪增上者。瞋增上者。痴增上者。慢增上者。寻思增上者。得平等者。薄尘性者。行向者。住果者。随信行者。随法行者。信胜解者。见至者。身证者。极七返有者。家家者。一间者。中般涅槃者。生般涅槃者。无行般涅槃者。有行般涅槃者。上流者。时解脱者。不动法者。慧解脱者。俱分解脱者"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第二十六作"云何建立补特伽罗。谓由十一差别道理。应知建立补特伽罗。云何十一差别道理。一根差别故。二众差别故。三行差别故。四愿差别故。五行迹差别故。六道果差别故。七加行差别故。八定差别故。九生差别故。十退不退差别故。十一障差别故"。

③ 译注:《瑜伽师地论》卷第二十六作"云何所缘。谓有四种所缘境事。何等为四。一者遍满所缘境事。二者净行所缘境事。三者善巧所缘境事。四者净惑所缘境事"

伐多(Revata),勤修观行即是瑜伽师。此外,还引用并解释了佛就此唱诵的二个偈子[①],其属于小乘经的范畴。在《增一阿含》第三里,在佛弟子中其[②]是第一坐禅于树下意不转移者,被称为"狐疑离曰"。"颉隶"一词中,Re 的 r 很重,仅一个汉语"隶"字无法诠释,因此加上"颉",此与"曷逻阇伐弹那"为 Rāja-vardhana,加上"曷"字的情形相同。"狐疑"为 kāṅkṣā 或者 kaṅkhā,"离曰"就是 Revata,所以是音译。总之,只要知道此处的瑜伽师就是行止观者,是小乘教徒即可。偈子的出典如今并不明确。此外,论在"净行所缘"处进行了各种说明,对数息观作了极为详细的阐述,因为没有多少经验,所以有无法论述之处,与之前对"杜多"的论述一样,都不是对一生补处菩萨等的论述。(4)"教授"分为无倒、渐次、教、证四种。其也不适合声闻。(5)"学"就是戒定慧三学。(6)"随顺学法"是对治十种违逆学法的十种随顺学法和其他十种随顺学法。(7)"瑜伽坏"是指毕竟、暂时、退失所得和邪行所作四种坏瑜伽。(8)"瑜伽"就是信、欲、精进、方便四瑜伽,并进行了详细论述。(9)"作意"指力励运转、有间运转、无间运转、无功用运转四作意。(10)"瑜伽所作"是指所依灭、所依转、遍知所缘、爱乐所缘四作意。(11)"瑜伽师"指修炼瑜伽的大师,有初修业、已习行、度作意三种瑜伽师。(12)"瑜伽修"分为想修和菩提分修两种。其中,后者为三十七道品,所以逐一进行了详细说明。(13)"修果"指四沙门果,即四果。在此根据《阿含经》中的古说进行了

---

① 译注:此二偈,《瑜伽师地论》卷第二十六分别作"行者行诸相。知一切实义。常于影静虑。得证遍清净"、"于心相遍知。能受远离味。静虑常委念。受喜乐离染"。

② 译注:即"颉隶伐多"。

论述。(14)“补特伽罗异门”指沙门、婆罗门、梵行、苾刍、精勤、出家六种异名。(15)是八种“补特伽罗”,即有堪能者、无堪能者、善知方便者、不善知方便者、有无间修者、无无间修者、已串修习者、未串修习者。(16)是建立补特伽罗的因缘,由根、瑜伽、加行和时四种差别而来,互相配当。(17)“魔”是蕴、烦恼、死和天四魔。(18)“魔事”有十二种,是防碍学道的东西。(19)“发趣空无果”是因为诸根还未积集、不顺从教授、等持力微劣等三个因缘。以上内容占据了四卷的篇幅进行了详细论述,归根结底都是作为实践准备,是对须知理论的很好说明,都是指导实践的小乘观点。虽然说明细致入微,囊括了与小乘思想有关的所有内容,但是,由于过于细致、极致宽泛,反而不得要领。让非小乘者的大乘者加以学习,则无法原封不动地记住,只能依赖口授笔记。当然,这不过是我个人的凡愚想法而已。

(三)之第一“往”

当初修业者准备开始修业时,就要安住于如下四项,一、专求领悟,无难诘心;二、生深恭敬,无骄慢心;三、唯求胜善,非己显能;四、纯为安立自他善根,不求利养恭敬名闻。[①] 以正念拜访有造诣的瑜伽师处,按正确的礼仪请教瑜伽师。因为欲于瑜伽行中受学,故恳请慈悲宣说,这就叫做“往”。论还详细地说明了正确礼仪,均为弟子应采取的态度。

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第三十作“若有自爱补特伽罗初修业者。始修业时为随证得自义利故。先应四处安住正念。然后往诣善达瑜伽。或轨范师或亲教师。或余尊重似尊重所。云何四处。一专求领悟无难诘心处。二深生恭敬无憍慢心处。三唯求胜善非显己能处。四纯为安立自他善根非求利养恭敬名闻处”。

（三）之第二“庆问”

“庆问”是庆和问，“庆”表示为师者赞励庆慰新到的弟子，颂扬修断的功德。“问”是审度弟子的身份及其所求，询问其愿望。“赞励庆慰”就是对弟子于生死中舍弃所有，欲证得究竟安稳的涅槃表示赞许、鼓励、欢喜、安慰。欢喜之后称道，“你如今为勤修自利利他之正行，而今为利益无量众生以令安乐，为哀愍世间及天人阿修罗等以令获得义利安乐来问”。[①] 完全如大乘修行者一般加以处理。此外，关于审度，首先详细询问所求，如你是否一直信仰佛法僧，是否戒行正，听过并受持多少法等。然后再询问所发正愿是三乘中的哪一个，自己观察种性根行并说出是三乘的哪一个种性，是钝、中、利三根中的哪一个，指出了解是为了教导。但是，此处也论述到，如果是大乘种性，则对大乘的相应言论生信解，也有对声闻地不恰当的言论。因为过于详细，所以变得叙述如此复杂且无分别。不可否认这些都属于《瑜伽论》的弊端。

（三）之第三“安立”

“安立”的全部内容是为师者传授弟子的纲要，分为五处，即安立于一、护养定资粮处；二、远离处；三、心一境性处；四、障清净处；五、修作意处等五处。一的“护养定资粮”令前述种性地第三“出离地”的二道资粮中所说的自圆满至沙门庄严的十四项完整。二的“远离”是处所圆满、威仪圆满、远离圆满。以前述二道资粮沙门庄严十六项（应该是十四项，但是在论中是十六项）的第九“具足成就杜多功德”为主，同时还含有其以下部分，是从其他方面进行的论

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十作“汝今为欲勤修自利利他正行。汝今为欲利益安乐无量众生。哀愍世间及诸天人阿素洛等。为令获得义利安乐故来问尔”。

述，可以说指向的是比丘的生活法。三的“心一境性”就是三摩地，其非常重要，可以说前面的两处都是此处的准备，因此进行了详细论述。“心一境性”是奢摩他（止）品和毗钵舍那（观）品。前者是九种心住中的心一境性，后者是四种慧行中的心一境性。所谓九种心住就是内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，通过听闻、思维、忆念、正知、精进、串习六力而成立。此九种心住中有四种作意，即力励运转、有间缺运转、无间缺运转、无功用运转。因为根据该作意修习毗钵舍那，所以这也是毗钵舍那品。毗钵舍那为四种，即正思择、最极思择、周遍寻思和周遍伺察，根据三门六事的差别所缘而有多种差别。三门毗钵舍那指唯随相行、随寻伺行和随伺察行的三毗钵舍那，六事差别所缘毗钵舍那是指在寻思时寻思六事，六事即指义、事、相、品、时、理。此六事差别所缘毗钵舍那是修念 1、不净观；2、慈愍观；3、缘起观；4、界差别观；5、阿那波那（出息入息）念之人寻思的对象，所以详述该五种观。此为五停心，所以，理所当然被予以重视。而且，此六事中有九种白法所摄的加行，速得定，通过三摩地令转而升进。四、“净障”就是诸瑜伽师在修加行的过程中依据四因缘令其心净除诸障碍。四因缘指遍知诸障自性、遍知诸障因缘、遍知过患、修习对治，[1]并对这个问题也详细进行了论述。五、不可思议的是在详细论述完前面的四处，在论述修

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第三十一作“云何净障。谓即如是正修加行诸瑜伽师。由四因缘能令其心净除诸障。何等为四。一遍知自性故。二遍知因缘故。三遍知过患故。四修习对治故”。

习五"作意"之前,出现了嗢柁南五颂,①总结了前四处。可以说嗢柁南五颂的出现地点属于特例,原本应该放在第四处或是第五处之前。如果这是故意将嗢柁南五颂放在了后面,就是包含了第五"修作意",所以,应该放在第五"修作意"的后面。但是,其出现在前四处之后和第五处之前,对前四处进行总结,则第五"修作意"或许就是附录类的内容,是从其他方面对前四处进行的总结。因此,在第五"修作意"的一开始就提出,"我今为证心一境性及断喜乐。当勤修习四种作意",并提出了四种。四种就是调练心、滋润心、生轻安、净智见四作意,虽然进行了种种注释,但是多为对前面的归纳总结。另外,如上正修行,能触证最初达心一境性。② 对于修瑜伽行的弟子,老师依三种取相因缘,或见或闻或心比度,增上分别取厌离相、欣乐相、过患相、光明相、分别事相五种相进行教诲。初修业者针对贪行应由不净观进行调伏。整个论述极其详细。针对瞋行应由慈愍观,通常进而应由缘起观、应由界差别观、应由阿那波那念进行调伏,关于每一种都采取了取五种相的宗旨,而详细论述的则是不净观。承蒙如此教诲,初修行者通过修正行,最终得至色界定,得身心轻安的心一境性,排除烦恼障,淡薄有相观,得到清净的相状。

(四)之第一"世间道"

根据以上的加行得身心轻安的心一境性,初修业的诸瑜伽师

---

① 译注:嗢柁南五颂的具体内容,《瑜伽师地论》卷第三十一作"相寻思伺察 随行有三门 义事相品时 理六事差别 初相应加行 次串习无缓 无颠倒应时 解了无厌足 不弃舍善轭 最后正加行 是九应当知 有二品差别 知自性因缘 见彼诸过患 正修习对治 令障得清净"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第三十一作"我有堪能精勤修习如是正行。于现法中能得未得。能触未触能证未证"。

或选择往赴世间道，或选择往赴出世间道。此外别无他道。

如今，往赴世间道的人有四种，即（一）一切外道；（二）在正法中，有劣根性，先修正道者；（三）根性虽利但善根未成熟者；（四）一切菩萨于未来世乐证大菩提，非于现在世者。此外还有具缚即凡夫和不具缚两种。[①] 然而，由于此四种和两种的关系不明确，所以注释者将四种中的第二和第四在发心之后都叫做“学”，把伏一份修惑者叫做“不具缚”。没有提及第三。在后面的注释中称第三本性虽利，然因烦等不成就，所以可以把“善根未成熟”理解为四善根等未成熟，因此，作为广义的有学或许属于“学”的范畴。“外道”可能是指未人佛教，修禅以后而入佛教者。也可以看作与凡夫相同，此时，“外道”表示佛教之外的人。此等人观欲界的粗，乐于初禅的静而加行，脱离欲界的欲，进而脱离无所有处的欲，又通过禅进入无想定、灭尽定，得五神通，成为离欲者。瑜伽师通过了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意远离欲界的欲，但是首先在观欲界的粗时，寻思欲界的义、事、相、品、时、理六事，觉了色界初禅的静，这就是了相作意，进而针对初禅，适用其他六种作意，遂远离欲界的欲，进而对色界、无色界的各地适用七种作意，于是，于非想非非想处具足安立。接下来阐述了人二无心定。二无心定就是无想定和灭尽定，前者是凡夫所人，后者是圣者所人。另外，论述了依止禅而得

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十三作“问此中几种补特伽罗。即于现法乐往世间道发起加行。非出世道。答略有四种补特伽罗。何等为四。一一切外道。二于正法中根性羸劣先修止行。三根性虽利善根未熟。四一切菩萨乐当来世证大菩提非于现法。如是四种补特伽罗。于现法中乐往世间道发起加行。此乐往世间道发起加行者。复有二种。一者具缚。谓诸异生。二不具缚。谓诸有学”。

五通，即神境通、宿住通、天耳通、死生智通、心差别通，该五通就是通常所说的神足通、宿命通、天耳通、天眼通、他心通的不同译法，加上漏尽通构成六通。漏尽通是佛教第一次提及，其他五通原本不属于佛教，后来进入佛教。作为世间道，没有将漏尽通纳入进来，这是理所当然的。四禅四无色定中分别有下、中、上三品，通过修习这些内容，分别生于色界无色界的诸天。最后阐述了离欲者之相。四禅为色界定，四空定是无色界定。

（四）之第二"出世间道"

"出世间道"依止于四谛之境，应生起前面的七种加行，但是实际上只有"了相作意"详细。四谛十六行相就是了相作意。关于苦谛，因为据十种行悟入四行相，所以详细论述了十种行。十种行即变异行、灭坏行、别离行、法性行、合会行、结缚行、不可爱行、不安稳行、无所得行、不自在行。详细注释了此十种行。在十种行中，最前面的五个是无常，中间的三个是苦，第九是空，第十是无我。此外，以"胜解作意"悟入四谛之境，达到煖、顶、忍、世第一法，进而入见道，通过"远离作意"断见道所断的一切烦恼，又通过"观察作意"和"摄乐作意"推进修道，最后在"金刚喻三摩地"[1]断修道所断的烦恼。"金刚喻三摩地"即"加行究竟作意"，断尽一切烦恼证得毕竟种性清净，在诸烦恼的究竟尽中生尽智，因尽，故而未来的苦果毕竟不生，所以，生无生智，成为阿罗汉，这就是"加行

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十四作"问何因缘故此三摩地名金刚喻。答譬如金刚望余一切末尼真珠琉璃螺贝璧玉珊瑚等诸珍宝。最为坚固。能穿能坏所余宝物。非余宝物所能穿坏。如是此三摩地于诸有学三摩地中最上最胜最为坚固。能坏一切所有烦恼。非上烦恼所能蔽伏。是故此三摩地名金刚喻"。

究竟果作意”。最后列出了阿罗汉的三十二种胜德,但大多数是以阿罗汉为目标的修行。其第二十六是住有余依般涅槃界,第二十七是度已生死海至彼岸,所以也被称为住持最后有身。第二十八因为先业、烦恼所引诸蕴自然消失而无余取,也无相续,故于无余依般涅槃界般涅槃,在此中无般涅槃者,于无生死完全没有流转者,只是众苦永灭,寂静清凉,灭没,空寂漠然。第二十九认为阿罗汉不可能杀生、偷盗、邪淫、妄语、贮藏受用诸欲资具,[1]然而,这虽然是理所当然之事,但是作为通常的五戒,第五戒是饮酒,因为针对阿罗汉,不能说“饮酒”,所以才举出其他内容,以构成五种。然而,此第五与中国五戒中的第五戒几乎相同,所以此五戒在整体上与中国的五戒一致。在第三十中,苦乐是自作、他作、自他俱作、非自他作、无因而生,不能妄计,这也是引用了阐述诸法四不生的《阿含经》及其他经典的内容。据注释者解释,三十二种中也有重复,但是实际并非如此。

以上介绍了“声闻地”的概要,目的并不是为了逐一理解其内容,而是为了让读者想象其所论述“声闻地”的大致内容,论述是如何在注释中再次注解以及是如何的多辩冗漫。因为多辩的原因,甚至导致了声闻与大乘之间的混淆,致使纲目紊乱。如第一瑜伽处出离想地第三,让人感叹其细致入微的排列描述。如其中沙门庄严十六门(为十四门),虽然普寂赞叹其为学道之龟鉴,是成圣之基本,也是致力于修沙门法者片刻不可舍弃的关键。但是,从

---

[1] 译注:《瑜伽师地论》卷第三十四作“阿罗汉苾刍诸漏永尽。不能习近五种处所。一者不能故思杀害诸众生命。二者不能不与而取。三者不能行非梵行习婬欲法。四者不能知而妄语。五者不能贮畜受用诸欲资具”

另一方面来看，其就是笼统的叙述，没有实际感受，确实让人感到遗憾。当然，这也表明《瑜伽论》在整体观念上有舞文弄墨嫌疑的实例。之所以解释“声闻地”，可能是因为其后阐述了“菩萨地”，而且还肯定具有令声闻成为大乘菩萨的意图。作为大乘论著，这是理所当然之事。然而，这一点几乎没有被表现出来。在叙述有余依涅槃、无余依涅槃的地方，最终也是以寂静的灰身灭智为主，几乎没有谈及无住处涅槃。因此，“菩萨地”中所述菩萨的自利利他的利他，提到利他，必须有成为对象的“他”，然而却完全没有表现出来，所以对于什么的利他的性质就要受到质疑，不能说声闻不入利他的“他”中。因此，该叙述完全是菩萨模式的自利的完成，不过是菩萨模式的资格上的圆满。所以，应该说《瑜伽论》整体上确立了声闻是声闻、菩萨是菩萨的划分，详细地匹配了相应的教理法相，似乎完全看不出令一切成佛的热情。因此，我们能说这就是由一生补处之当来佛宣说的论著吗？明摆着就是人师的著作。但是，在有余无余涅槃的决择中，却很大程度上改变了意向，回向菩提的声闻与如来相同，于无余涅槃界得无上菩提，与佛无异，表现出大乘的究竟意趣。虽说与之前的论述相矛盾，但论述到此，都严密地保留了三乘的结构，即使证得无上菩提，也不能与佛相提并论。

第十章　声闻地决择分和无种性

“声闻地决择分”始于第六十七卷，“修所成慧地决择”仅有一小部分，之后就是“声闻地决择分”，到第七十一卷结束。叙述相对比较简单，与本地分的关系也不紧密。但是，对于最初所论之住无种性补特伽罗，将其看作是毕竟无般涅槃法，论证了所谓无种性的存在，这一点至关重要。此论证由五个难和答构成。《瑜伽论》中出现了很多没必要的重复之处，这令人难以抓住重点，而《显扬圣教论》第二十卷中的概括则主旨明确。此外，在《佛性论》的开始部分，在“破执分”第二的“破小乘执品”第一中也有相同的表述，比《瑜伽论》和《显扬论》都详细。然而，结论却并非完全相同。

一、何云有毕竟无般涅槃？诸众生有种种自性，无量差别下有劣胜妙不同，因此有毕竟无般涅槃性众生，也有声闻乘等般涅槃性

众生。认为其无,则与佛说相反。[①]

二、如此有种种自性差别,与没有无二十二根之众生一样,也没有无种性的众生。[②] 二十二根指眼耳鼻舌身之六根、[③]男女命之三根、忧喜苦乐舍之五受根、信勤念定慧之五善根和未知当知、已知、具知之三无漏根。若无根,则非众生。如果认为无根者是众生,那么树木、石头也就都成了众生。《佛性论》指出,如果承认无根为众生,则犯了太过和不及两个过失。此外,其认为犯重和一阐提人无佛性(种性),不得涅槃,也犯了太过和不及两个过失,批驳了有无佛性之众生的观点。

三、尽管已成为刹帝利,但经过轮回,也会再成为婆罗门、天人或者地狱人。与之相同,何故无种性众生就不能成就有种性涅槃法? 如果是这样,那么,刹帝利乃至地狱人具有所有种性,还是各自分别只具有一种性呢? 如果是前者,则作为比喻的实例与如今

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第六十七作"云何而有毕竟无般涅槃法耶。应诲彼言汝何所欲。诸有情类种种界性。无量界性。下劣界性。胜妙界性。为有耶为无耶。若言有者。无有毕竟无般涅槃法补特伽罗。不应道理。若言无者。经言诸有情类有种种界性乃至胜妙界性。不应道理"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第六十七作"复有难言如有情类虽有种种界性乃至胜妙界性。而无有无根有情。如是无般涅槃法何故不尔。或应许有无根有情。应诘彼言。汝何所欲。诸无根者为是有情为非有情。若是有情。外无根物应是有情。然不应道理。若非有情。而言何不许有无根有情者。不应道理"。

③ 译注:六根应为"眼耳鼻舌身意"。此处疑为误。

的情况不符，因此不合理。[①]《瑜伽论》中仅说到这里，《显扬论》中则明确表示，如果具备所有种性，那么其应有的般涅槃和不般涅槃之二者互相矛盾，所以不成立。如果是后者，则前为刹帝利，后变成地狱人，这样也不合理。《显扬论》中认为同类譬喻不合理，不能说恰如刹帝利和非刹帝利可转，般涅槃和不般涅槃的种性也可以转。刹帝利等虽然具有一切种性，但是般涅槃和不般涅槃之间互相矛盾，所以不能如此叙述。如果没有一切种性，则不会转。[②]《佛性论》的观点略有不同。其如下论述。[③] 如果小乘认为众生中有无佛性者，那么就会出现以上的问难，与之相对，如果认为不具备所有种性，那么与所举之例相矛盾。何之故？因为俱不

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十七作"复有难言如作刹帝利已或时复作婆罗门。吠舍。戍陀罗。如是乃至作戍陀罗已或时乃至作刹帝利。又作那落迦已或时乃至作天。乃至作天已或时乃至复作那落迦。如是何故不作无般涅槃法已或时复作有般涅槃法耶。应诘彼言。汝何所欲。诸刹帝利乃至戍陀罗。及那落迦乃至诸天。为有一切界耶。为独有一界耶。若有一切界者。喻不相似不应道理。若独有一界者。先是刹帝利。或于一时乃至作戍陀罗。先是那落迦。或于一时乃至为天。不应道理"。

② 译注：《显扬圣教论》卷第二十作"云何同类譬喻不应理故。谓不应言如刹帝利非刹帝利等种类可转。及那落迦非那落迦等趣性可转。如是般涅槃不般涅槃种性亦应可转。何以故。刹帝利等及那落迦等。具足一切种类界性及诸趣界性故。般涅槃不般涅槃二种种性更互相违故。彼若无有诸界性者。彼应毕竟不可回转。是故同类譬喻不应道理"。

③ 译注：《佛性论》卷第一作"而汝谓有众生无佛性者。是义不然。何以故。汝既不信有无根众生。那忽信有无性众生。以二失同故。……如经中说。如来性力能了种种粗妙等界。此众生性。既其平等。经不证故。又若汝谓有众生永不般涅槃者。义亦不然。……若汝说不具足者。则与立譬相违。何以故。俱不具故。汝说无佛性众生永不得佛。如人无天性。则应永无天报。若无天性。而得天报者。亦应有无佛性众生而得涅槃。复次若具足性与譬相似者。则无佛性众生应具有佛性。若有有无二性。为相违不。若相违者。则应一有一无。是义不可。若无涅槃性众生。则不应有涅槃性。汝言具二性者。义亦不然"。

具备。虽然汝称无佛性众生永久不得佛，如果人没有天人之性，而许其得天人之报，那么，无佛性的众生也得涅槃。此外，因为称具足所有种性，所以，如果与比喻相似，则无佛性的众生也具足佛性，有和无之二性相矛盾，所以，如果有矛盾，那就是一有一无，这不可能，无涅槃性众生不能有涅槃性，也不能具足二性。

四、恰如刹帝利等具足一切性一样，无般涅槃法中为何不能有般涅槃法界？无般涅槃法界与有涅槃法界是否矛盾？如果矛盾，那么为什么说无般涅槃法中没有般涅槃法界是不合理的？如果不矛盾，则该补特伽罗便既是无般涅槃法，又是有般涅槃法，此不合理。[①]《显扬论》和《佛性论》都没有将此作为一项，而是包含在前一项中。在《瑜伽论》中，因为《伦记》作五个难答，所以对照文句，则可以看出其为一项。

五、如现在有个地方某个时刻没有金或盐的种性，而后来又有了，像这种情况，前面为无涅槃种性，何故不变成有涅槃种性？或如在某地方，先没有种性，后来又有了，像这样，先前无声闻种性或大乘种性，不能后来又有吗？如果是这样，那么，顺解脱分的善根应是空而无果，没有立定种性的道理，也没有无涅槃性后成为有涅槃性的道理。此外，无涅槃法的下劣界者住于下劣界，是于此生成般涅槃法，还是于后所生？抑或是于此生遇见三宝，于现世起顺解脱分的善根，还是否定？如果能起善根，那么作无般涅槃法就不合

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十七作"复有难言如刹帝利等具一切界。如是无般涅槃法何故不有般涅槃法界耶。应诘彼言。汝何所欲。诸无般涅槃法界。诸有般涅槃法界。此二界为互相违耶。为不相违耶。若互相违而言无般涅槃法何故不有般涅槃法界者。不应道理。若不相违即此补特伽罗是无般涅槃法亦是有般涅槃法者。不应道理"。

理。如果不能起，那么转成般涅槃法就不合理。若称于后生成般涅槃法，则是因为其先积善根，故于后生遇三宝而起顺解脱分的善根，还是不积而起？如果将先积善根故于此生起善根看作是于后生中成般涅槃法，则不合理，因变成无果。如果先不积，则其前后相似，不积善根却于后生成般涅槃法，而于此生不成，此也不合理。①

《显扬论》针对第四指出，如于彼彼地方先有金盐等物类种性而后无，或先无而后有，像这样，般涅槃法种性也是先有后无，或先无后有，如果有此理，则顺解脱分就会空而无果。这种异类比喻不

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十七作"复有难言如现见有一地方所于一时间无金种性。或于一时有金种性。于一时间无有末尼真珠琉璃等种性。或于一时有彼种性。于一时间无盐种性。或于一时有彼种性。于一时间无种种相界种性。或于一时有彼种性。如是先是无般涅槃法种性。何故不于一时成有般涅槃法种性耶。应诘彼言。汝何所欲。如彼地方所先无此种性。后有此种性。或先有此种性。后无此种性。如是先有声闻定种性。后无是种性。乃至先有大乘定种性。后无是种性。或先无定种性。后有定种性耶。若言尔者。顺解脱分善根应空无果。又若尔者。立定种性不应道理。若不尔者。汝言无般涅槃法者。先住无种性已后住有种性。如有地方所。有般涅槃法者。先住有种性已后住无种性。如地方所者。不应道理。又应责彼。汝何所欲。无般涅槃法下劣界者。安住如是下劣界中。为即于此生转成般涅槃法。为于后生耶。若言即于此生者。汝意云何。彼遇佛法僧已。于现法中为能起顺解脱分善根耶。为不能耶。若言能者。彼遇佛法僧已。于现法中能起顺解脱分善根。而言无般涅槃法者。不应道理。若言不能者。彼遇佛法僧已。于现法中不能起顺解脱分善根。而言转成般涅槃法者。不应道理。若言后生方成般涅槃法者。汝意云何。彼为先积集善根故于后生中遇佛法僧。能起顺解脱分善根耶。为先不积集善根耶。若言先积集善根者。彼即于此生中遇佛法僧。能起善根。而言于后生中方成般涅槃法者。不应道理。又如彼因应空无果。若言先不积集善根者。是则前后相似。俱未积集善根。而言于后生中方成般涅槃法非即此生中者。不应道理"

合理。[1]

针对第五,《显扬论》指出,如果只说仅现在世非般涅槃法是不合理,则也不能说于现在生无般涅槃法,于他生中转而为般涅槃法。因为其为无般涅槃种性法之故。此外,如果于此生先积顺解脱分的善根,那么,为什么不称般涅槃法?如果于此生不积善根,那么,于后世能否般涅槃?因此,肯定存在非般涅槃种性的众生。[2]

《佛性论》针对第四指出,汝立无佛性众生,是始终定无,还是非定无?例如,如在大地初没有金性,后又有之,或已有后又无,立无佛性是否也与之相同?如果如此,则已得二乘性或大乘性,后又失之,已得定性后又成不定。即使修得解脱等功德,后又失之,即使修道,也无用,立性也无用。[3]

针对第五指出,汝立无定性众生,如地某时转而成金宝等物,像这样,无佛性众生即使住于下性,因为其性不定,所以若转而成涅槃者,那么其于今生转还是未来转?如果于今生,那么是因值遇

---

① 译注:《显扬圣教论》卷第二十作"谓不可说如于彼彼地方所。或先有彼彼金银铜铁盐等物类种性后便无有或先无后有。如是般涅槃法种性亦应先有后无先无后有。何以故。若有此理顺解脱分应空无果。是故异类譬喻亦不应理"。

② 译注:《显扬圣教论》卷第二十作"谓不应言于现在生虽非般涅槃法于余生中复可转为般涅槃法。何以故。无般涅槃种性法故。又若于此生先已积集顺解脱分善根。何故不名般涅槃法。若于此生都未积集顺解脱分善根。云何后生能般涅槃。是故定有非般涅槃种性有情"。

③ 译注:《佛性论》卷第一作"汝立无佛性众生。始终定无。为不定无。譬如大地。初无金性。后时或有。有已更无。汝立无佛性。亦如是不。若如此者。则应得二乘性竟。后更不得。得大乘性竟后应更失。得定性已。后更不定。虽修得通达解脱等功德后还更失。则修道无用"。

三宝得解脱的三善根而转，还是不值遇而转？若因修功德分而于现在转，那么，就不能说无佛性的众生永久住于下性。如果今生即使修善根也不得转，而是于来世转，故称住于下性，那么是于未来修善根而转，还是不修而转？若是修而转，则为什么于今生修而不转？若于未来不修却自然转，那么为什么今世不修则不转？[①]

《佛性论》还继续论述到，汝若称佛性确定是无，那么如火确定之热性，不可能转成水的冷性，佛性亦如此，有无皆不可能转。若不能转，那么汝立此决定，是依因之故而决定，还是不依因之故而决定呢？若是依因之故而定，则此定不是定，因为原本不是定，依据因而成定之故。若是不依因之故而定，一、则有无穷过失。是故我说此性亦是不定。因为不依因而此义成立，如汝所说定，都是无因。如此，非理之事情也一并成立。二、有不平等过失。如人说石女生二子，一个白，一个黑，兔角一个是利，另一个是钝。如果不依因而说，则如汝所说，此不平等义也成立。然而，如果此不成立，那么汝之观点也不成立。三、过失与外道相同。有确定本来是有，无确定原是无，因为不得有之全灭和灭之不生。因为此等过失就是汝邪执的无佛性之意。

问曰：若如此，佛为什么说众生有不住性，永不会般涅槃者？

① 译注：《佛性论》卷第一作“汝立无定性众生如地。或时转为金宝等物。无佛性众生住于下性。是人性不定故。能转为涅槃者。为今生转。为未来转。若汝谓今生转者。云何得转。为值三宝得解脱三善根故转。为不值而能得转。若言修功德分故现在转者。何谓无佛性众生永住下性。是义自坏。若汝谓今世虽修善根终不得转。未来方转故名住下性者。此性于未来中。为修善故转。不修故转。若修故转。今修何故不转。若言未来不修善自然转者。现在未修。何故不转”。

答曰：若憎背大乘，此法是一阐提之因，为令众生舍弃此法故。若随一阐提之因，则长时间轮回不灭，在此意义上，经中作此说。若依道理，一切众生悉原本有清净佛性，如有永不般涅槃者之类，绝对无此道理。所以，佛性确定本有，其离有离无之故。[①]

以上是有关无种性的论说，其中见于《瑜伽论》的论述很简单。但是，在文句上还是存在着大量重复论述同一个事项的情况，其论述使用的是两刀论法，[②]若对其进行归纳整理的话，则可压缩至不足三分之一的篇幅。而且，论述的根本点似乎在于说明众生有种种自性差别，所以也存在着无种性，其不会转异。《显扬论》总结了以上复杂的论述，但主要观点并无不大的出入，只是采用了五性各别说。尽管似乎找不到完全列举五性的文句，但其首先认同三乘各别，且又提出了不定性、无种性，即五性在此得到了认可。站在这一立场论述了全部，具有一贯性。但是，《佛性论》却与上

① 译注：《佛性论》卷第一作"若汝谓无佛性。是定无者。如火定热性。不可转为水冷性。佛性亦尔。有无应定皆不可转。若不可转者。汝立此定。为由因故定。不由因故定。若由因故定。此定不成定。何以故。本时未是定。由因方定故。若说不由因而定者。则无穷过失。是故我说此性亦复不定。不由因故。是义应成。如汝说定等共无因。若尔非理之事并应得成。二者不平等过失。如人谓石女生两儿。一白一黑。亦如兔有两角。一利一钝。若人不由因说。此不平等义。亦应得成。如汝所说。此若不成。汝亦不立。三者失同外道。有本定有。无本定无。有不可灭。无不可生。此等过失。由汝邪执。无性义生故。问曰。若尔云何佛说众生不住於性。永无般涅槃耶。答曰。若憎背大乘者。此法是一阐提因。为令众生舍此法故。若随一阐提因。于长时中。轮转不灭。以是义故。经作是说。若依道理。一切众生。皆悉本有清净佛性。若永不得般涅槃者。无有是处。是故佛性决定本有。离有离无故"。

② 译注："两刀论法"即二难推理。

述二者的论述方式不同。在《瑜伽论》、《显扬论》中，主张无种性、无佛性的论者破斥了相反不认可的观点。相反，在《佛性论》中，主张有佛性的论者，破斥了执无性者。而且，《佛性论》采用了《瑜伽论》的五个难答，最后指出了无性论的三个过失。总之，其阐述无性说是为了令舍弃憎背大乘的一阐提之因，是方便之说。说无性是不了义之说，说有性是了义之说，而且住于一阐提期间便没有解脱，所以其宗旨并非与《瑜伽论》针锋相对，而是包容了《瑜伽论》，是基于更高立场上的思考。与此相反，《瑜伽论》完全是有意识地建构起不了义之说。《伦记》在解释无种性论时，涉及并引用了《佛性论》，甚至还进行了有关无根众生的论述，乃至广泛地打破愚夫，得出立教分齐是“非管两视之所量”的结论。此句很难理解，如果把“视”字看作是“论”字的误字，把“管”字看作是“关”字，便可以理解。但是其只涉及了一半，如果据此认为《佛性论》与《瑜伽论》主张的相同，则是大错特错。或许在注释者之间存在着如此寻求援助的态度。

《伦记》九下对《瑜伽论》第三十七卷“成熟品”所述“所成熟补特伽罗”进行注释，将三乘、不定、无等种姓合为五种。接着指出：

> 测（圆测）云：有人依涅槃经说一切众生皆有佛性等文证。谤新翻经论非是正说。此即不可。所以者何。旧善戒经及地持论皆同说无种姓人可以人天而成熟之。又旧大庄严论第一云。次分别无姓位。偈曰。一向行恶行。普断诸白法。无有解脱分。少善亦无因。释曰。无般涅槃法者。是无性位。此略有二种。一者时边般涅槃

法。二者毕竟无般涅槃法。时边般涅槃法者。有四种人。一者一向行恶行。二者普断诸善法。三者无解脱分善根。四者善不具足。毕竟无涅槃法者。无因故彼无般涅槃性。此谓但求生死不乐涅槃人。如此等文皆同此论说无种姓。何独谤新翻耶。但楞伽说阐提有二。一者断善。二者菩萨。断善阐提值善知识即得成佛。菩萨阐提毕竟不取无上菩提。西方(印度)解云。欲显菩萨毕竟不入大涅槃果。希前相故。且举断善阐提影略。

我们无法判断以上引用是否全部为圆测所言,也许《楞伽经》的相关说明就是《伦记》所述,因此一直到《大乘庄严经论》引用的最后都是圆测所言。圆测是玄奘之同门的后辈,耳濡目染摄论宗学,后来倾心于玄奘。学德优秀,一直为玄奘译本辩护,不过却被法相宗当做异端分子而加以排斥。然而,从《伦记》的引用情况来看,圆测不仅没有遭到如此对待,而且还被当成权威。圆测本身通晓《瑜伽论》,而且“善戒”和“地持”都与《瑜伽论》的宗旨相同,甚至如上述《庄严经论》中所见,为新译本辩护让人觉得不可思议。《庄严经论》当然主张无种性,其提倡如来藏,作一乘说,表现的是三身诸德,从这些方面看来,需要做进一步解释,所以,圆测的辩护似乎有些操之过急。从针对《楞伽经》的所论来看,为什么皆不成佛?《伦记》也引用了圆测所言,肯定了无种性说,认为为何只诽谤新翻译?受到诽谤并不是翻译上的问题,而是诽谤了《伦记》也信奉的作为《瑜伽论》说者的一生补处的弥勒菩萨。如果是这样,那么,便不能说仅仅诽谤了新译。菩萨的本意怎会出现偏颇?《瑜伽论》注释者的这种态度让人感到匪夷所思。因为从注释者

的信仰来看,为何不对菩萨所说感到自豪?持反对意见者不过是人师,不可与菩萨相提并论。

让我们再进一步推进思考。种性一直被认为与种子相同。在第五十二卷的"摄决择分五识身意地"中作"云何异生性"即"凡夫性"。"谓三界见所断法种子唯未永害量('量'为'仅'之意)[①]名异生性"。指出,此复有四种,即"一无般涅槃法种性所摄;二声闻种性之所随逐;三独觉种性之所随逐;四如来种性(即'佛性')之所随逐"。进而指出,"复次种子云何非析诸行(即'有为法')别有实物名为种子。亦非余处。然即诸行如是种性如是等生(可能是'等生'。在缘起处有此词)如是安布。名为种子亦名为果"。接着指出,种子针对未来诸行而言,果针对过去诸行而言,故无杂乱。譬如谷麦等芽茎叶等的种子,将其磨捣加以分析也不是不同的种子,亦非余处。[②] 实际上,这个比喻并不合理,因为种子非实物有,只不过是把生果的功能叫做种子。接下来关于染法种子的损伏。如前所说,论述了善法种子的损伏,表明种子有九种,进而阐述安立种子,指出"于阿赖耶识中。一切诸法遍计自性妄执习气。是名安立种子。"《决定藏论》认为"得在于阿罗耶识中。一切诸法着妄想习"。即种子不过就是储存于阿赖耶识中的妄执分别,是将无妄想成有、将有妄想成无的习气集积的惯性类的东西。因此,此习气即使是实物有,也不过是世俗有。此不过是根据道理

① 译注:引文中的( )部分为原日文作者所加。下同。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第五十二作"若望过去诸行即此名果。若望未来诸行即此名种子。如是若时望彼名为种子。非于尔时即名为果。若时望彼名果。非于尔时即名种子。是故当知种子与果不相杂乱。譬如谷麦等物所有芽茎叶等种子。于彼物中磨捣分析求异种子了不可得。亦非余处"。

世俗谛即高等常识，即现代所谓的常识将其看作是实有而已，然而，从胜义谛来看，则并非实有。这一点应充分引起重视。高等常识之下是世间世俗，譬如认为幽灵为实在。高等常识是现今的常识，胜义谛是现今有教养之人掌握的常识。《瑜伽论》通过此类有教养之人的常识所阐述的不是普通的涵义，而是以所谓的高等常识，即现今的平凡常识加以阐述，所以这一点应加以区分。总之，如今所说的习气摄一切种子被命名为遍行粗重，然而，说到诸出世间法从何种子生，则是从真如所缘缘种子而生。即以真如为境界对象，缘此而生。决不是从现今所说的习气积集种子而生。既然如此，那么为何立三种般涅槃法种性不同之人以及立不般涅槃法种性之人？既然一切众生有真如所缘缘，那么就会出现为何要立此差别的疑问。对这一问题的回答是，因为在解脱上存在着有障和无障的差别。即在通达真如所缘缘之上，如果有毕竟障的种子，则其为不般涅槃法种性之人。如若不是，则为般涅槃法种性之人。如果毕竟所知障的种子布在所依，而且不是烦恼障的种子，那么其中的一部分为声闻种性之人，另一部分为独觉种性之人。如若不是，则为如来种性之人。因此，虽然出世间法已生已相续，但是因为其由转依即阿摩罗识所持。此转依阿摩罗识与阿赖耶识相互矛盾，故而对治阿赖耶识，自身也无住处，这就是无漏界，是绝离一切

烦恼戏论而居。[①] 以上所示为《瑜伽论》种性种子的真正涵义。声闻的无种性原本并不是字面意义上的无种性，而仅仅是因为障的存在。障最终不过是细微的烦恼，决不是于本性上不可成佛者。既然如此，那么为何没有在“声闻地决择”中明确这个问题呢？这是因为《瑜伽论》恪守着解说三乘各别的纲目，并不是纯粹的大乘论。众说纷纭的种子以及阿赖耶识，都是俗谛说，即权说假设。然而，作为《瑜伽论》的声闻地，即使在决择处也必然论及无种性之说。反之，则超越了论述的界限，纲目已被扰乱，故而没有论及。以现在的视角来看，实际上并没有脱离愚论的范畴。如果没有认可无种性，将其教化并不断完善，那么可以说不符合大乘佛教的宗旨，只有理论上的兴致，而完全没有实践上的意义。如《瑜伽论》所述，如果我们认识了自身的无种性并自我反省，就不能在此基础上得到提升。从实践的观点来看，这样的内容在佛教中不是愚论，又是什么？作为当来佛的观点，其又有何人能够接受呢？的确，这

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十二作“复次我当略说安立种子。云何略说安立种子。谓于阿赖耶识中。一切诸法遍计自性妄执习气。是名安立种子。然此习气是实物有。是世俗有。望彼诸法不可定说异不异相。犹如真如。即此亦名遍行粗重。问若此习气摄一切种子。复名遍行粗重者。诸出世间法从何种子生。若言粗重自性种子为种子生。不应道理。答诸出世间法从真如所缘缘种子生。非彼习气积集种子所生。问若非习气积集种子所生者。何因缘故建立三种般涅槃法种性差别补特伽罗。及建立不般涅槃法种性补特伽罗。所以者何。一切皆有真如所缘缘故。答由有障无障差别故。若于通达真如所缘缘中。有毕竟障种子者。建立为不般涅槃法种性补特伽罗。若不尔者。建立为般涅槃法种性补特伽罗。若有毕竟所知障种子布在所依。非烦恼障种子者。于彼一分建立声闻种性补特伽罗。一分建立独觉种性补特伽罗。若不尔者。建立如来种性补特伽罗。是故无过。若出世间诸法生已即便随转。当知由转依力所任持故。然此转依与阿赖耶识互相违反。对治阿赖耶识。名无漏界离诸戏论”

是印度等级制度的一贯反映，违反了释尊的宗旨，不仅如此，这也侧面证明了《瑜伽论》并不是纯粹的大乘论说。

但是，我们必须注意到世亲在《佛性论》中原封不动地引用了"声闻地决择分"的论述，而得出了与《瑜伽论》相反的结论。第一、《瑜伽论》善用的两刀论法，[1]在这种时候不足以击退相反的论说；第二、论述中缺乏足以令自己的主张成立的证明力度；第三、因为《佛性论》立足点高，所以原封不动地援引了《瑜伽论》的主张，而令其为自己主张的成立发挥作用。据此可以推知，世亲或许并不相信《瑜伽论》是由一生补处之弥勒菩萨阐述的内容，因为一生补处菩萨的论述不可能以这样的方式建立，所以并没有予以重视。对于单独教授既是兄长又是师长的无着的弥勒（此时，可以是菩萨，也可以是论师），世亲一定从无着处经常听说，世亲自己也亲自根据《瑜伽论》为诸经论做注释，所以肯定认为《瑜伽论》的观点仅仅如此即可。为了站在更高的立场上阐述如来藏思想，以确立皆成佛说，另外也运用了很多其他的材料，这一点在《佛性论》中随处可见。有何必要特意采纳《瑜伽论》的学说，将其作为破小乘执，陷入小乘说之中，仅仅将此作为材料？在世亲注释的诸经中，均将其作为佛说，明确了各经的宗旨。虽然我们也期待以同样的态度看待一生补处菩萨所阐述的内容，但是，现实却完全不同，我们不得不承认此表明了世亲并不相信《瑜伽论》是一生补处弥勒菩萨的论著。或许如此推测毫无道理，而且这样推测也未免太过分。因此，即使从世亲的态度来看，《瑜伽论》应该是弥勒论师的

---

① 译注：相当于现代的二难推理。

论著，而不是天上菩萨的所述。实际上，弥勒论师是世亲的老师的老师，即所谓的师公，世亲是弥勒论师的孙辈弟子，即徒孙。即使《瑜伽论》是应该尊敬的师公所著，但是因为声闻地论述了小乘说，所以，如果有固执于该说的人，则将其称为小乘执也是无可厚非。即使从《佛性论》的立场加以论破也无可厚非。

上述“声闻地”之后是“独觉地”，在此没有必要特殊论述，而且其内容也极为简单。“独觉地”之后是前述之“菩萨地”，至此，阐述了全部三乘。小乘佛教称声缘菩三乘，大乘佛教也称三乘，然而，将整个佛教归纳为三乘，认为可以用三乘囊括整个佛教者就是大乘佛教所说的三乘。与之相对，小乘佛教所说的三乘或许更加古老。据其所说，二乘暂且不论，菩萨就是仅仅指释尊成道以前的那个人，除其之外，本劫中并无他人。所以，不得不说在“乘”的含义之中也是“道”的含义更重，而“教”的分量并不重。如果认为释尊是菩萨，那么就不会得出该结论的“教”。所以，“声闻乘”的“乘”，尤其是“独觉乘”的“乘”中，“道”的含义更重。“乘”表示运载之义，这是不变的解释，“运载”即用“教”这辆车载运修行者，所以无论是“教”还是“道”都可以，仅将其理解为“教”，则是缺乏融通性的观点。那么，据此就很难充分解释独觉乘，也不适合于菩萨乘。按照大乘的观点，声闻和独觉二乘均有钝根和利根的差异，所以都是小乘，而菩萨乘是在其上的利根者，故而是大乘。即便如此，“乘”中均具有“道”的含义，这样理解比较合适。即不应该说独觉和菩萨中只有“教”。而在《瑜伽论》中，声闻也有极微劣的慈悲，独觉也有少许的慈悲，因此认为此二乘只有自利，而菩萨只有利他的观点不过是中国佛教教相判释的余弊之论而已。仅有自

利，这在人类的现实生活是绝对不可能的，而相反只有他利也是不符合实际的。人即使过着隐遁的生活，仅仅自利也是不可能的，其生存本身就是利他。印度佛教徒以乞食为生，不需要自己生产食物，是单纯的奉献社会，菩萨只是利他的观点也是由此得来。但若结合事实加以考虑的话，则其无外乎是凭空想象出来的结论。如果仅仅是乞食，进而吞咽得到的食物，其怎么可能是利他的？这是目的论的解释，即其回向信施并以利他为目的，进而自利的内容也均转变为利他。然而，这些也是为了教相判释解释不出现矛盾得出的结论。最终，《瑜伽论》就是三乘教之论著，不能说是纯粹的实大乘论。至少把声闻和菩萨看作是完全不同的种类，这是普遍的观点，也是令人困惑的事情，因此，其仅仅是承认了声闻中有部分能够到达究竟目的，也能够证得广大菩提的程度。根据《瑜伽论》的解释，声闻被分为变化声闻、增上慢声闻、回向声闻、一向趣寂声闻四种。“变化声闻”就是为了化度而由彼所化的众生之故，是菩萨或如来化作的声闻。“增上慢声闻”就是仅仅但人我智，把执着邪法的无我智作为清净的声闻。“回向声闻”本来是极微劣的慈悲种性，因为亲近如来而住，所以对佛法生大功德想，熏修到究竟，住无漏界，而蒙诸佛觉悟引入方便开导，能发趣广大菩提。尽管如此，由于乐寂之故，于此加行极迟钝，不如初发心有佛种姓者。“一向趣寂声闻”本来是最极微劣的慈悲种性，所以一向弃背利益众生之事，极怖畏生死苦，唯有安住于涅槃的意乐，最终不趣

大菩提。[1] 此四种之中,"回向声闻"发趣大菩提,即使发趣也因为只是极迟钝的加行,所以能否证得大菩提还很难说。佛种性者于无漏界有差别,没有脱离各别说,因此才将声闻与菩萨、菩萨与菩萨区别开来。即使是针对声闻的一部分允许皆成佛,也没有说明具体的某个程度,这说明《瑜伽论》并没有超出三乘别论的范畴。实际上,其指出了菩萨与一向趣寂声闻有十三(或二)种差别,即意乐故、白法集成故、智集成故、种类故、种性故、持种故、加行故、威德故、正行故、福田故、殊胜差别故、因果故、生依止故,故而声闻是低劣的。其中,菩萨是佛子,但是声闻不是佛子。因为其不成就佛的种性相,所以诸佛世尊甚至不摄受其。根据这一点而认为其为无种性。

总之,从历史的角度考察声闻、独觉、菩萨的成立和区别,则可以看出,声闻原本指听佛的教导之声而修行佛道的人,古时候与佛的弟子相同。在《阿含经》中称佛弟子为圣声闻。在佛的说法中,四谛说被多次阐述,因此声闻就是听闻该说而进行修行之人。独觉的起源并不明确,即使在《阿含经》中,只有在新的部分里论及了独觉,至于其如何起源,则没有明确解释。《瑜伽论》中有独觉

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"云何名为四种声闻。一者变化声闻。二者增上慢声闻。三者回向菩提声闻。四者一向趣寂声闻。变化声闻者。为欲化度。由彼所化诸有情故。或诸菩萨或诸如来化作声闻。增上慢声闻者。谓但由补特伽罗无我智。及执著邪法无我智。计为清净。回向菩提声闻者。谓从本来是极微劣慈悲种姓。由亲近如来住故。于广大佛法中起大功德想。熏修相续。虽到究竟住无漏界。而蒙诸佛觉悟引入方便开导。由此因故便能发趣广大菩提。彼于如是广大菩提。虽能发趣由乐寂故。于此加行极成迟钝。不如初始发心有佛种性者。一向趣寂声闻者。谓从本来是最极微劣慈悲种性故。一向弃背利益众生事故。于生死苦极怖畏故。唯有安住涅槃意乐。毕竟不能趣大菩提"。

地，似乎收集了《阿含经》之后的观点，但是仍未明确表示其起源。也许一般把声闻和菩萨对立起来进行思考，其间参考了《阿含经》中的内容，把独觉算成了一种。但是，我们仍难以判断其为何时成立、怎样成立的。或立麟角喻和部行种类，或认为有听佛说法者，也有无师自通者，这些可能都是最后种种考虑的结果。认为独觉说法不依言，但是也进行说法，因此可能是处在声闻和菩萨中间的一类。认为其是中间的种类，则独觉的思考就是从释尊刚成道之后到说法为止，结合其思考的内容而加以归纳的。因此，虽然不是历史的起源，但是可以说其形成于佛成道之后。独觉之名就是不说教，而是自享法乐的独善的佛，即觉者。释尊被认为是观十二因缘而成道，独觉指自己独悟十二因缘。观十二因缘而领悟亦称因缘觉，也许后来被称为缘觉，或者是由 pratyeka-buddha（独觉、辟支佛）演变为成了 pratyaya-buddha（缘觉），故将其译为缘觉。菩萨是释尊前世修行时期的名字，行过无数量的利他行，而主要可以归纳为六波罗蜜，正是因为有这样的归纳，遂菩萨就成了行六度之佛的因位。小乘佛教成立之前，以上三类是教理上的术语。之后形成了一个固定模式，声闻实践四谛之理而觉悟，独觉观十二因缘之理而觉悟，菩萨修六度而聚集菩萨资粮，而此三类囊括了所有人类或者修行者的根机种类。这些未必是在小乘佛教初期被确定下来，而是采用了之前的术语，此事通过阿含佛教即原始佛教和小乘佛教的比较对照则可以判断出来。所以，《瑜伽论》的三乘观点也发生在以上变迁之后，而并非存在于释尊时代。弥勒菩萨在《瑜伽论》中所论述的小乘佛教以后的观点并非只有三乘说，而几乎所有的观点都是如此。这说明，如果该论的作者不是小乘佛教以

后的人，则不是理所当然的事实，所以，就不可能推导出《瑜伽论》是一生补处弥勒菩萨所著的结论。弥勒菩萨常居佛说法会，又在佛前说法，这是绝对不可能存在的事实，即此弥勒菩萨仅仅讲述了比佛更遥远的后世的理论，从而构成了《瑜伽论》。此外，弥勒菩萨亦曾在法华会和华严会，所以通晓遮三一乘和直显一乘的理论，但是不可能仅仅以《解深密经》的存三一乘来说明一乘。《瑜伽论》作为弥勒菩萨所述而被视为神圣，从研究的角度则是完全不足取的观点，而时至今日仍完全遵从之，这是一个极大的误区。在印度，瑜伽行派的诸论师在表明自己的观点时，不论是注释书《略纂》还是《伦记》都指出，是以《瑜伽论》的一字一句为根据的。因此，这些论师在当时的一般学界，认为《瑜伽论》是具有权威性的神圣论著，几乎与经等同，因此在其体系内代代相传，经过中国传到日本，并得到广泛传播。总之，被神圣化的《瑜伽论》常被束之高阁，成为膜拜的对象。因为有百卷之多，难以通览，所以不到必要时就不读，而传统上一直被膜拜，一直坚信其就是弥勒菩萨的论述。就尊奉为宗义的角度而言，如此之行为也不足为奇。但是如果做研究的学者也不加思考地接纳，则虽作为研究人员，却与研究的本位背道而驰，若固执已见地认为这就是弥勒菩萨的论述，则会导致自相矛盾。如若把《瑜伽论》加以神圣化，那么由于其无法超越权大乘的藩篱，所以其自身也难以与实大乘的宗徒们融为一体。

第十一章　瑜伽论的立场

《瑜伽论》中多次出现“道理”、“理门”、“真实”等名称，并分为四种或六种加以阐述，以下将对其含义其进行考察。所谓四种道理，即观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理，其分别出现在第二十五卷和第三十卷中。最先对四种道理的说明存在于《解深密经》如来成所作事品第八中，后被引入《瑜伽论》第七十八卷中。据此，其具体解释如下：

一、观待道理者，谓若因若缘，能生诸行，及起随说，如是名为观待道理。

二、作用道理者，谓若因若缘，能得诸法，或能成办，或复生已，作诸业用，如是名为作用道理。

三、证成道理者，谓若因若缘，能令所立所说所标义得成立，令正觉悟，如是名为证成道理。又，此道理略有

二种，一者清净，二者不清净……如是证成道理，由现量故，由比量故，由圣教量故，由五种相，名为清净。……

四、法尔道理者，谓如来出世，若不出世，法性安住，法住法界，是名法尔道理。[1]

第二十五卷的说明显然就是以上述解释为基础展开的。一、"观待道理"有"生起观待"和"施设观待"两种。"生起观待"就是指依诸因诸缘的势力而诸蕴生起，应该观待的正是此蕴生起所不需要的诸因诸缘。[2] 其改说为"若因若缘能生诸行"，待诸因或待诸缘而诸蕴生，所以把诸蕴生待因或待缘称作观待道理，而且是生起的观待道理。"观待"一定是 apekṣā 或者 apekṣaṣa，"道理"是 yukti（或者 naya）。"观待"一词过于直译，偏重于"待"，因为"观"的词根中具有"见"之意，另在 apekṣā 中也有"见"的意思，故而加以采用。如因待果，果待因，即采用此词，表示因果之关系和结合，所以亦是互相的关联。后半部分的随说中，"施设观待"就是由名身、句身、文身而施设诸蕴，在诸蕴的施设不需要观待名句文身。[3] "施设"可能是 prajñapti 的翻译。prajñapti 与 vyavasthāna 即"建立"、"安立"相同，具体表示"言说"，所以也就是"随说"，即 anuvāda。关于诸蕴，言诠为有待名句文。"名"表示名称，"句"表示短句，"文"表示假名，"身"是多数的集合。生起和施设虽然是

---

① 译注：标点符号依照日语原文。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"生起观待者。谓由诸因诸缘势力生起诸蕴。此蕴生起要当观待诸因诸缘"。

③ 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"施设观待者。谓由名身句身文身。施设诸蕴。此蕴施设要当观待名句文身。是名于蕴生起观待施设观待"。

两种，但是实际上相互结合后合二为一。诸蕴由生起所包含，而且就是施设。因此，分开二种解释，而后再将之结合，将其命名为蕴中的生起观待和施设观待。"诸行"就是诸有为法，几乎与诸蕴意义相同。《瑜伽论》在最后就此加以总结指出，即说此生起观待、施设观待说的就是生起诸蕴、施设诸蕴，名为道理瑜伽方便。是故说为"观待道理"，[①]但是还不能说生起施设的观待道理直接生起并施设诸蕴。因为蕴的生起有因，也有缘，并不是此观待道理实质上产生了蕴。"施设"也是由名句文身结合蕴的产物，即不是由观待道理本身所言诠的蕴。也许是译文不准确，事实上，应该如诸蕴生起，施设诸蕴时有此生起观待和施设观待，主语和谓语应该与译文相反。接着指出"说名道理瑜伽方便"，《伦记》认为如此观待而修瑜伽者方便了知，故立观待道理。实际上不是这个意思，而是作为道理加以结合之意。"瑜伽"即 yoga，一定是音译，但是，只要看到"瑜伽"就不假思索地解释为"修行"，则会引起误导。

二、所谓"作用道理"，就是既然诸蕴由自己的缘生起，那么就分别具有各自自己的作用，如眼见色，色为眼之境，是眼之所行，于彼此种法分别作用当知亦如此，这种诸法各自的作用均作为道理相互结合而存在，这就是作用道理。因此说，法生各种差别作用为作用道理。[②] 经中常言得诸法，是因为与既然诸蕴生起是由自己

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"即此生起观待施设观待。生起诸蕴施设诸蕴。说名道理瑜伽方便。是故说为观待道理"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"云何名为作用道理。谓诸蕴生已由自缘故。有自作用各各差别。谓眼能见色耳能闻声。鼻能嗅香舌能尝味。身能觉触意能了法。色为眼境为眼所行。乃至法为意境为意所行。或复所余如是等类。于彼彼法别别作用当知亦尔。即此诸法各别作用。所有道理瑜伽方便。皆说名为作用道理"。

的缘一样，生依赖的也是自己的因缘，所谓“或能成办”，说的是生了。即生了之后而发挥作用。所谓“或复生已作诸业用”，即眼见色等。虽说“办”具有勤勉、尽力、准备、照顾、处理等多种意思，但作为一般意义，则主要表示准备、辨别。此处作用的梵语或许是kriyā-yukti，kriyā 表示作业用。

三、“证成道理”的梵文或许是 upapatti-yukti，这是从“生相应”所作出的推测。“证成”相当于证明或者论证，所以解释被为一切蕴皆是无常，众缘所生之故，为苦、空、无我，由三量之故，如实观察，[①]这就是“证成道理”。原文只作“众缘所生”，没有“故”字，因为没有“故”字逻辑不通，所以应该添加上。我想或许是漏掉了“故”字。接下来的“苦”、“空”、“无我”都省略了“一切蕴”，而只举出三个谓语作为示例。因此，此处的“一切蕴”作为主语，举出四个谓语，表明四个宗。如果没有“由三量故”的“故”则更容易理解。此句应该是工具格，所以曾被译成“由……故”，可以单独译成“由”或者“以”。进而指出，谓由至教量之故，由现量之故，由比量之故，由此三量证验道理，诸有智者心正执受安置成立，一切蕴皆是无常性，众缘生性之故，为苦性，为空性及无我性。如是等名为“证成道理”。[②] 讲述了与前所述几乎相同的内容，而且详细举出了所由三量之名。然而，却没有说明一切蕴为无常、苦、空、无我这四宗中三量是如何搭配的。也许其宗旨是把“心正执受”、“安

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作“云何名为证成道理。谓一切蕴皆是无常，众缘所生苦空无我。由三量故如是观察”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作“谓由至教量故，由现量故，由比量故。由此三量证验道理。诸有智者心正执受安置成立。谓一切蕴皆无常性众缘生性。苦性空性。及无我性。如是等名证成道理”。

置”、“成立”依次与三量进行匹配,但是没有必要如此明示。《伦记》中也有各种说法,但大都依据想像,其中自有不当之处。

虽然经中最初谈到了若因若缘,这可能是因为前两者所阙,故而在此做出说明,尽管不是重点,但如果其指的是下面所立之宗的因缘,那么在前两者中,都没有严格意义上表示因和缘的含义,所以不妨在此列出。“能立所立云云”的“所立”表示宗,“所说所标义”表示所立宗说明的宗旨,“成立”表示证成如今所说义,“令正觉悟”表示让对方正确了解。这是简洁而准确的说明。“又,此道理略有二种”分别是清净和不清净。“清净”按照证成道理而言,故为正,“不清净”为不正、错误。经中对此不厌其烦地论述了五种和七种,正为五种,不正为七种,都是对三量的适用所进行的详细说明。只有对此第三证成道理没有称“道理瑜伽方便”一句,或许是行文的遗漏,而且注释中也没有说明。窥基法师称其为至教量,应该与别处所称的圣言量不同。《伦记》引述了窥基法师的上述说明,但这只是略纂文。不论是“至教”还是“圣言”,仅仅是译词的不同,都是拘泥于译词的言论。具有讽刺意味的是,如今的《解深密经》中作“圣教量”。其原词或许是āpta-vacana。当然,不论翻译成哪一个都无关宏旨。

四、“法尔道理”的原词是 dharmatā-yukti,指出,因何因缘之故,彼诸蕴如是种类,诸器世间如是安布?因何因缘之故,地以坚为相?……由于彼诸法本性应尔,自性应尔,法性应尔。故说此法

尔，命名为道理瑜伽方便。[①] 进而指出，或即如是，或如是异，或非如是？一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理。令心安住，令心知晓。名如是为法尔道理。[②] 经中所谓如来出世或不出世，法性安住，为法住法界，[③]与此含义相同。经中表述乃《阿含经》以来的惯用句。此处的"法尔"与"法性"、"自性"、"本性"相同，表示天然自然之意。

第三十卷说的是，通过毗钵舍那（Vipasana）即"观"能寻思义、事、相、品、时、理之六种差别所缘。而以上是作为"理"而举出的四种道理，因此并非出自不同的观点，说不上是对于理解有所帮助的内容。从以上叙述可知，所谓"道理"大致表示"结合"或"关系"之意，是指针对事物陈述的顺序。yukti 原本是"结合"或者"关系"的词根衍生出的词语，与 yoga 的词根相同，表示存在于立即把对事物的观点当作对象的"事物"之中，因此叫做"道理"。

第三十六卷的"真实义品"中指出真实义（tattvārtha）的品类差别有四种，分别是世间极成真实（loka-prasiddha-tattva）、道理极成真实（yukti-prasiddha-tattva）、烦恼障净智所行真实（kleśāvaraṇaviś uddhijñānagocara-tattva）、所知障净智所行真实（jñeyāvaraṇaviśudd-

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"何因缘故即彼诸蕴。如是种类。诸器世间。如是安布。何因缘故地坚为相水湿为相。火暖为相风用轻动以为其相。何因缘故诸蕴无常诸法无我涅槃寂静。何因缘故色变坏相受领纳相。想等了相行造作相。识了别相。由彼诸法本性应尔。自性应尔。法性应尔。即此法尔说名道理瑜伽方便"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十五作"或即如是或异如是或非如是。一切皆以法尔为依。一切皆归法尔道理。令心安住令心晓了。如是名为法尔道理"。

③ 译注：《解深密经》卷第五作"如来出世若不出世。法性安住法住法界。是名法尔道理"

hijñānagocara-tattva)。这与前述之四种道理有关系,因为其阐述了世俗谛和胜义谛,所以在此加以论述。其存在于"菩萨地"中,因为有梵文版本,故依梵文译出。

此中,(1)对于一切世间所有事物,通过依假说世俗惯例而生成之智,所见完全平等,例如,对于地,知此是地,不是火。与之相同,对于火、水、风、色、声、香、味、触、食物、饮品、车乘、衣服、装饰品、器物道具、涂香、华鬘、舞蹈、合唱、音乐、赞赏、男女共游、田地、店铺、宅舍事、苦乐等,知此为苦,不是乐,此是乐,不是苦。总之,决定此即是此,非不是此(此处脱落了一个 na 字),此是如此,非其他的信解对象境由于展转传来一切世间所有事物之想而各自分别成立,决不是思惟等量观察之后理解的结果,称此为世间的极成真实。[1] ("极成"表示为普遍认同。)

(2)所谓道理极成之真实是什么?精通正善的有道理义的学者、有睿智者、理论家、研究家、住于寻思地者、自有辩才者、住于凡夫位者、行审查者依止现量、比量、圣教量等量善决择智的对象境,由证成道理(upapatti-sādhana-yukti,由正理成立的理)令所知事物

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第三十六作"云何世间极成真实。谓一切世间于彼彼事随顺假立。世俗串习悟入觉慧所见同性。谓地唯是地非是火等。如地如是。水火风。色声香味触。饮食衣乘。诸庄严具。资产什物。涂香华鬘歌舞伎乐种种光明。男女承事。田园邸店宅舍等事当知亦尔。苦唯是苦非是乐等。乐唯是乐非是苦等。以要言之。此即如此非不如此。是即如是非不如是。决定胜解所行境事。一切世间从其本际展转传来。想自分别共所成立。不由思惟筹量观察然后方取。是名世间极成真实"。

成立而得建立，此被称为依道理而极成的真实。[①]

（3）所谓烦恼障净智所行之真实（读作 gocara-tattvam，以下均相同）是什么？以一切声闻独觉所引无漏智和无漏智后所得世间智的所有对象境界者，此被称为烦恼障所净智之境的真实。依此所缘，从烦恼障智获得清净，将于未来住于无障。此故被称为烦恼障所行净智之真实。既然如此，那么其真实具体指的是什么呢？就是四圣谛，即苦集灭道。如是思择四圣谛，入现观者，入现观后此四谛的真智生。进而，此四谛的现观，声闻独觉只有五蕴存在，离五蕴无有其他物之我，故通过与缘起诸行生灭相应（或“相关联”）的慧反复修习离五蕴的人我皆无的见解，故而生。[②]

（4）所谓所知障净智所行真实是什么？针对所知，其妨碍智者被称为障。当了解了从所知障解脱的智的对象境界，就是从此所知障所净的智之境的真实。既然如此，那么这又是指什么呢？就是诸菩萨诸佛世尊为入法无我，入已通过清净的和一切诸法离言自性相关的假说自性之无分别智和平等智所得的所有对象境

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十六作“云何道理极成真实。谓诸智者有道理义。诸聪睿者诸黠慧者。能寻思者能伺察者。住寻伺地者具自辩才者。居异生位者随观察行者。依止现比及至教量极善思择决定智所行所智事。由证成道理所建立所施设义。是名道理极成真实”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第三十六作“云何烦恼障净智所行真实。谓一切声闻独觉。若无漏智。若能引无漏智。若无漏后得世间智所行境界。是名烦恼障净智所行真实。由缘此为境。从烦恼障智得清净。于当来世无障碍住。是故说名烦恼障净智所行真实。此复云何。谓四圣谛。一苦圣谛。二集圣谛。三灭圣谛。四道圣谛。即于如是四圣谛义。极善思择证入现观。入现观已如实智生。此谛现观。声闻独觉能观唯有诸蕴可得。除诸蕴外我不可得。数习缘生诸行生灭相应慧故。数习异蕴补特伽罗无性见故。发生如是圣谛现观”。

界。它是最高(sā sauparamā 或者 sāsau paramā,BHS,Dict.)的无上的到达所知边际的真如,自此,对于一切诸法的简择消逝,而无有越度(nābhivartante 或者 nātivartante)。[①]

以上论述进而在第六十四卷被放到了“诸佛圣教若欲略释。由六种理门应随决了”之中并得到了延伸。六种理门即一、真义理门;二、证得理门;三、教导理门;四、远离二边理门;五、不可思议理门;六、意趣理门。其中,前三理门应由后三理门随之决了,即第一的“真义理门”通过第四的“远离二边理门”、第二的“证得理门”通过第五的“不可思议理门”、第三的“教导理门”通过第六的“意趣理门”应随决了。[②] 此六种理门用于略释诸佛圣教,被称为决了理门。因此,若加以详细叙述,则可以从此方面来看,其几乎包含了佛教学说的全部。

一、关于“真义理门”,论中解释为“真义即是理门。是故名为真义理门”,所以“真义”和“理门”含义相同。“真义”与“真实义”(tattva-artha)相同,仅仅是为了格式上的齐整而译作四个字,即省略了“实”字,因为省略了把六种真义中的前四种广泛分布于菩萨

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第三十六作“云何所知障净智所行真实。谓于所知能碍智故名所知障。从所知障得解脱智所行境界。当知是名所知障净智所行真实。此复云何。谓诸菩萨诸佛世尊入法无我。入已善净于一切法离言自性假说自性。平等平等无分别智所行境界。如是境界为最第一真如无上所知边际。齐此一切正法思择皆悉退还不能越度”。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第六十四作“复次诸佛圣教若欲略释。由六种理门应随决了。一真义理门。二证得理门。三教导理门。四远离二边理门。五不可思议理门。六意趣理门。此中前三理门。由后三理门应随决了。谓真义理门。由远离二边理门应随决了。证得理门。由不可思议理门应随决了。教导理门。由意趣理门应随决了”。

地真实义(tattva-artha)品中的说明,所以显而易见。也许"理门"也与"道理"并无不同,未必一定要在 yukti 后附加上 dvāra 或者 mukha,因此可以看作是真实义的道理。论中进而指出"乃至意趣即理门。是故名为意趣理门",所以六种理门均可以与前述做相同解释。"理门"之意"谓于彼彼无颠倒性。如其实性离颠倒性",所以,其无非就是无颠倒道理。"真义理门"有六种,即一、世间成真实;二、道理成真实;三、烦恼障净智所行真实;四、所知障净智所行真实;五、安立真实;六、非安立真实。其中的前三种与菩萨地真实义品中的论述相同,故"成"与"极成"、"真实"与"道理"相同。"安立真实"指四圣谛,"安立"与"建立"(vyavasthāna ,亦译为"安立")、"施设"(prajñapti,亦译为"假说")、世俗(谛)[saṁvṛti(-satya)]用法相同。因此,论中进而指出了以安立真实为四圣谛的原因,安立三种世俗,认为此三种世俗即一、世间世俗;二、道理世俗;三、证得世俗。"世间世俗"就是所谓的安立宅舍、瓶盆、军、林、数,以及安立我、有情等。[1] 这是极其普遍且浅显的常识观点,绝没有进行分析或探寻理由等。事实上,世间世俗极其普遍,超出的内容才是理论家的所乐范围,但是在实际生活中却未必如此。"道理世俗"就是所谓的理世俗,是《成唯识论》的观点,在此作"安立蕴界处等",可以说是高级常识,在现代就是知识共享,几乎已成为社会共识,教养的程度尚未进入专业的领域。虽然在古代其被认为很优秀,但是从现代的角度来看,这就是常识,"世间世俗"不被作为对象。在学习及阐述佛教时,这一点完全没有被考虑在

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第六十四作"世间世俗者。所谓安立宅舍瓶瓮军林数等。又复安立我有情等"。

内，尤其在唯识说方面更是如此，或许因此佛教才没有得到社会的重视。“证得世俗”就是“安立预流果等彼所依处”。“预流果等”指四向四果的四果，“彼所依处”指四圣谛。只是四圣谛指的是四向四果的四沙门果，所以《伦记》十五上（二九右）中明确指出证得世俗是四沙门果。又指出安立有四种，即在前述的三种世俗之外再加上“安立胜义”，称“安立胜义”就是世俗即胜义谛。据此表明谛义不可安立。因为谛是自内证，但为了随顺发生此智故而假立。即世俗谛的根本就是以自内证的非安立为根本，所以不过是假说而已。指出最后的非安立真实即为诸法的真如。此非安立就是真胜义谛。《略纂》于此处作注释，改变了四种世俗谛的名称，即改为一、假名无实谛；二、随事差别谛；三、证得安立谛；四、假名无作谛。关于第四的“假名无作谛”，其指出，假安立，称胜义谛，而且无法体，体法不可说故。对此，举出了西方有立四重胜义的观点，[1]这些在《伦记》十八上（五右）、十五上（二十九右）都有引用。此四重胜义或许是将《成唯识论》第九中所存在的护法的观点作为印度观点提出的。一、“世俗胜义谛”与前述的“道理世俗”，其体相同，因为是胜于世俗的世俗谛，故名为胜义，指立法差别因果的依他性等。二、“道理胜义谛”与“证得世俗”体相同，因为有得果断惑之义，故名为道理，因为胜于道理世俗，故名为胜义，其就是指十地的行位等。三、“证得胜义”与前述的“世俗胜义”体相同，安立而成名，故称为胜义，把应有的证得之义称为证得，因为胜于

[1] 译注：《伽师地论略纂》卷第十三作“四假名无作谛。谓假安立名胜义谛。而无法体。法体不可说故。此文但有俗谛四重。无胜义谛。前立三重者。有法拟宜故。后立四者。假名安立故。西方有立四重胜义亦尔”。

证得世俗，故名为胜义。四、“胜义胜义”即非安立谛的真如，因为体是不可安立的法，故命名为胜义，因为胜于前述的胜义世俗，故名为胜义，因此是胜义胜义谛。关于《成唯识论》的四胜义，《论》中简单地列举一个实例，即认为其是“蕴处界等”，具体指十善巧。二是苦等四谛，即因果之理，三是人法二空的真如，四是一真法界。因此，世间世俗中无胜义谛，完全是有名无实。不论“世间”还是“世俗”，都是同一意思，因此也叫“世俗世俗谛”。“道理世俗”为世俗胜义即世间胜义，是所谓收于色心假实各别处的性用别论。“证得世俗”为道理胜义，是四谛因果之理及十地行位等。“世俗胜义”是证得胜义，是二空所显真如，即是依诠显实，故为安立胜义。“胜义胜义”中无世俗谛的方面，是前述的非安立真实，是一真法界的废诠谈旨。因此，除了“世间世俗”和“胜义胜义”以外，其他都具有世俗谛和胜义谛两个方面。关于这一点，第五十五卷中认为四圣谛属于胜义谛，但是在随顺苦、乐、非苦非乐的诸行中依据自相差别，所以其是世俗谛，依据共相一味之苦，故其为胜义谛。所以，针对同一事物，因看的角度不同而不同，其中优者为胜义，卑劣者为世俗。然而，确切地说，并非这么简单。世俗谛和胜义谛的根本区别在于其立场的不同，而看法的不同只不过是由不同立场所牵连出来的枝叶末节而已。所以，把四种世俗称为世俗胜义并不准确，正因如此，所以才会拘泥于安立胜义或胜义，因为“谛”之义不应安立，为自内所证之故。也可以认为此解释亦针对前三种世俗。于是，三种世俗就不是真正意义上的谛，而仅仅是假取名为谛。因此，把“胜义”解释为仅仅表示“优”并不正确，至少这样的断言缺乏缜密的思考，而且还具有将二谛混为一谈之嫌。

然而，我们同时可以看出，《瑜伽论》从世俗谛的根本中看待胜义谛，这一点极其重要。

在六种理门中，以上只叙述了第一的“真义理门”，所以有必要对其他五种进行简单的介绍。证得中有四种，即一、诸有情业果证得；二、声闻乘证得；三、独觉乘证得；四、大乘证得。“证得”一词可能是梵文 adhigama 的翻译。adhigama 表示到达，即已实现了修行目的。虽然这四种证得中还有很多细分，但是均表示对于果的到达。“教导”是 avavāda 的翻译，可以说与 anuśāsana 相同，是根据藏所摄和根据摩呾理迦（mātṛkā，本母）所摄这二个所摄而获得的“教导”，具体被分为三项，即一、声闻地和大乘藏；二、十七地和四种即摄决择、摄释、摄异门、摄事等四分，所以即是《瑜伽师地论》。“本母”是论藏，故认为只有《瑜伽论》才是论藏。三、分为十种，与内容有关联。声闻藏和大乘藏将十二分教细分为小大乘，将其与《瑜伽论》进行对应，故而并不恰当。因为三藏以外还包含着瑜伽论藏，所以这不是共识，而是一己之见。另外，教导中有十二种，几乎包含了所有的内容。其中，作为世俗谛教，应被称为所有言道的一切都是世俗谛的所摄。此外，所有名相言说增上所现的诸相都被称为分别，也是世俗谛的所摄。胜义谛教则是四圣谛之教以及真如，实际上是法界等教。这些应与前面所说相对照，当引起注意。“远离二边”即远离六种增益损减等的二边。“不可思议”就是我、有情、世间、有情业果、静虑境界、诸佛境界等六种不可思议。“意趣”被分为十六种，但是并不恰当，而且繁琐。进而，说明了六种当中的前三种应顺次由后三种随决了，但其论述也缺乏条理性。

以上所说的“道理”、“真实”、“理门”都表示相同的含义，也是一种看法，同时考察外界对象事物中的存在，因此可以用二谛即世俗谛和胜义谛来概括。在龙树体系的学说中，二谛指所谓的言教二谛，《中论》中的“诸佛依二谛，为众生说法”是其依据。三论宗自称是自己本宗的独特学说，认为他宗都为理境二谛之说。而今看来，所谓他宗主要是指法相宗之说，其根本就是《瑜伽论》所采取的观点。即认为在理境对象上存在着世俗谛和胜义谛的不同。当然，这是观点上必然存在的不同，从前面的叙述中可知，其认为不论看或不看，二谛之别就存在于对境之中。由于对境的种类很多，性质亦不同，所以，世俗谛这样的关于经验性内容的方面首先被分成四种，然后推及到胜义谛。“世俗谛”就是 saṁvṛtisatya，saṁvṛti 表示“隐藏”，将此分成多少类都无不妥。“胜义谛”就是 paramārtha-satya，parama-artha 是最胜义，parama 表示最高级，故从字面来看，没有必须具有程度不同种类的理由，因此，paramārtha-satya 应该是最胜唯一的真理。但是，并没有过于严密地思考此最胜唯一，而是在若干群中思考了各自的最胜唯一，设定了种类。虽然在日语中多漠然地使用最高级，但是在印度语和汉语中，也是一种权宜用法。所以，最终“最胜唯一”表示了“优于”的含义。前面的论述中都是此含义。因此，由于若干群中各自的最胜唯一存在于外界事物中，所以就要考虑理境二谛，而无视最胜中的“最胜”，即类似于“胜义胜义”的字义的造词才会通用。然而，必须看到《瑜伽论》均采用了如今所说的意思。

让我们多少掺杂一些其他问题来论述此处应该引起注意的地方。《论》五十一卷中指出，诸心所法作为心法之性虽然无有差

别，然而因相不同之故，于一身中一时俱转，当知，彼此不相违。如此，亦应知阿赖耶识与诸转识于一身中一时俱转，而彼此亦不相违。[①] 紧接着指出，恰如一暴流中有多波浪，一时而转彼此不相违，又如于一清净镜面有多影像，一时而转彼此不相违，如是，亦应知于一阿赖耶识中有多转识，一时俱转，彼此亦不相违。[②]《略纂》对此处进行了注解，指出，从体性来看，波浪虽为多体，但仅仅只是水。故不能说六识、八识也不同。然而，因为因果的用不同，所以必须说一。如一粒种子仅有自身则不成因果，需有尘土等方能成。故作为体即一性，此若相异则不成因果，故不应说不同。水不能生火，这是因为性不同之故。如今此道理亦同。《摄论》无著等的观点以六识等另有体，又如有义（《大正藏》中，"有义"作"有法"），即是一体，此二义不同。如今于此依中道而论，二是偏，俱是非，总取二家均是。[③] 在此指出这是《摄论》无著等的观点，称之为"有义"，如果单纯这样看则难以明白。《伦记》十三上（三十八左）中引用了原文，但是却没有使之明确的解释。

此外，《论》五十一卷中称，另外，识类藉彼彼缘，以种种差别

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"诸心所虽心所性无有差别。然相异故于一身中一时俱转互不相违。如是阿赖耶识与诸转识。于一身中一时俱转。当知更互亦不相违"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"又如于一瀑流有多波浪一时而转互不相违。又如于一清净镜面有多影像一时而转互不相违。如是于一阿赖耶识。有多转识一时俱转。当知更互亦不相违"。

③ 译注：《伽师地论略纂》卷第十三作"若言体性。波浪虽多。体唯一水故六八识不得言异。因果用别不得言一。如一种子不自成因果。终望去等方成故。体即一性异即不成因果。故不得言异。如水不生火是性异故。今此道理亦尔。即如摄论无著等徒。以六识等为别有体。又有义即是一体此二义别。今此中依中道说。二偏俱非。二家总取并是"。

自性生起，是故识界自性建立，所余诸界为彼之所依、所缘、助伴而得建立。[1] 对此，《略纂》进行了叙述，指出，此中无著师之徒加以解释，认为八作为体虽有差别，但是一识的流类、依缘各别，随依而立名。若如摄论异无著学徒所说，八种的体是一识，也依根不同之故，遂仅立八名，其体无差别，即以此文为证。[2]《伦记》中也是原文引用。其中的"无著师之徒"，从观点的内容来看，可能与之前的"摄论无著等"相同，而"摄论异无著学徒"就是主张前面"有义"的人。前述六识等别体省略了谈及八识。"八"即为八识，也与八体相同，是指体。从上述《论》的原文来看，《瑜伽论》的根本思想是一识说，所谓的八识不过是义分，窥基的观点也是一样。

在第六十三卷"有心地决择"中针对"诸心差别而由五相略转"进行了逐一说明。此处所必须的内容为一、由世俗道理建立故；二、由胜义道理建立故；三、由所依能依建立故等三相；而四、由俱有建立故；五、由染净建立故，将在后面论及。一、所谓"由世俗道理建立"，就是"依世俗道理建立即依世俗道理诸心差别建立转义。当知如前意地已说。"二、今当说依胜义道理建立差别。云何名为于胜义道理建立差别？（三、能依所依门）谓略有二识，一为阿赖耶识，二为转识。阿赖耶识是所依，转识是能依，此复为七种，即所谓眼识乃至意识（可能是指"末那识"，未确定）。恰如水浪依止于瀑流，或恰如影像依止于明镜。将如是命名为依胜义道理建

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"又一识类藉彼彼缘种种差别自性生起。是故识界自性建立。所余诸界为彼所依所缘助伴而得建立"。

② 译注：《伽师地论略纂》卷第十三作"此中无著徒解八体虽别。一识流类依缘各别。随依立名。若如摄论。异无著学徒云。八种体是一。识依根别故。遂立八名。其体无别。即以此文为正"。

立所依能依差别。[1]《略纂》的叙述是有心地中云，所谓如水浪依止暴（与“瀑”字相比，“暴”字更好）流，或影像依止明镜，如五十一卷中所述的二解（对比喻进行了两种解释）。因为胜义谛之故，八识为一体，如浪不离水。因为世俗谛之故，八识各别，故为浪的用异。如摄论二师之义就是以此文为证。[2]《伦记》对此进行了详细解说。首先辨世俗道理，所指如意地。称未建立赖耶之前，仅五、六识依世俗而命名，全部立八识则是依胜义而命名。或者依世俗门，施设八识，名有体性，而依胜义门，则八识为一体，因为不相离之故。二辨胜义之理……在其他解释中则约胜义之理，以辨三门，一、初辨所依能依，先举法喻并以之辨，后总结之。关于前述内容，泰云七识的次第如第一末那，意为第六的依，依意而起的识名为意识，识为第七。皆转识是以缘境而起，以灭漏缚不定。今亦可解释。此据末那名为意识。水浪之喻如楞伽即马鸣论等，镜像之喻如深密等。然而此二喻如五十一卷所述。以胜义谛之故，八识为一体，如浪不离水，亦为俗谛之故，八识为各别，浪的用不同之

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三作“胜义道理建立差别我今当说。云何名为胜义道理建立差别。谓略有二识。一者阿赖耶识。二者转识。阿赖耶识是所依。转识是能依。此复七种。所谓眼识乃至意识。譬如水浪依止暴流。或如影像依止明镜。如是名依胜义道理建立所依能依差别”。

② 译注：《伽师地论略纂》卷第十三作“胜义谛故。八识一体。如浪不离水，世俗谛故。八识各别。浪用殊故。如摄论二师义，以此文为证”。

故。类似摄论师的义，以此文为证。[①] 因为后面的内容没有必要，所以加以省略，这是摄论师之义，与《略纂》的摄论二师之义不同。根据以上内容所得结论如下。[②]

<table>
<tr><td rowspan="2">一</td><td>摄论无著等说</td><td>六识等各别</td><td></td></tr>
<tr><td>有义</td><td>（六识等）一体二</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">二</td><td>无著师之徒</td><td>八识体别</td><td></td></tr>
<tr><td>摄论异无著学徒</td><td>八识一体三</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="5">三</td><td>胜义谛之故</td><td>八识一体，如浪不离水</td><td rowspan="2">摄论二（或无“二”字）
师亦以此为证</td></tr>
<tr><td>世俗谛之故</td><td>八识各别，浪用殊故</td></tr>
<tr><td>依世俗</td><td>五、六识</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">依胜义</td><td rowspan="2">八识</td><td>世俗门八识体别</td></tr>
<tr><td>胜义门八识体一</td></tr>
</table>

如上所示，一的“六识等各别”最终一定变成八识各别体，在《论》正文中作“阿赖耶识”，在《略纂》的释文中作六、八识。此外，不论“摄论无著等说”表示何意，其一定以《摄论》为依据，故可以推定成八识也无可厚非。与此相对，“有义”或许是应归入摄论

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第十七之下作“谓未立赖耶已前。但五六识名依世俗。具立八识名依胜义。或依世俗门施设八识。名有体性。依胜义门八识一体。不相离故。二辨胜义理。于中初牒章许说。后征问别释。别释之中约胜义理以辨三门。初辨所依能依。先举法喻以辨后总结之。前中泰云。七识次第者如第一末那意为第六依。依意起识名意识。识为第七为皆转识者。以缘境起灭漏缚不定故也。今解亦可此据末那名意识。水浪喻者如楞伽及马鸣论等。镜像喻者如深密等。然此二喻如五十一说。以胜义谛故八识一体。如浪不离水。亦俗谛故八识各别。浪用殊故。如摄论师义以此文为证”。

② 译注：下面的表格为译者根据日语原文所造，目的在于便于排版和对比。

无著中的人的主张。因为毫无关系者不可能有如此主张,尽管主张者本身处于《摄论》之外,但是必定以摄论为基础。二的"无著师之徒"与前述"摄论无著等"相同。因为观点也一致,不论"摄论无著等"指什么,除此范围以外不可能是中国人。虽然不能明确判断"摄论异无著学徒",但从学说来看,应该与之前的"有义"之人相同。因此,在中国的摄论宗中,应该存在着原封不动地遵从《摄论》的系统和提出多少有些不同学说的人的系统,而其或许是指后者。历史上似乎并不明确,但是中国研究摄论者之间存在着种种异说,此从明及和灵润的传中可窥见一斑。因此,可以推断在中国存在着被当作异端派别或异端系统的人。由此可知,所谓的"摄论无著等"与"无著师之徒"相同是指原封不动继承摄论之说的人,而"有义"表示继承异端系统之说的人。"摄论异无著学徒"训读[①]就是《摄论》的不同的无著学徒,可能是指《摄论》正统以外的人。然而,公正地看,《摄论》本身的观点却与此相反,似乎主张"八识体一"才是《摄论》的真正观点。在中国,作为摄论宗或许正是如此,至少在玄奘译《摄论》中,"八识体别"受到推崇。在中国,《摄论》的真谛译本、达摩笈多译本、玄奘译本的主旨并不相同。在玄奘系统中,与真谛译系统的摄论宗之说并不同,甚至大相径庭,因此正统派和异端派的看法完全相反。玄奘年轻时,在中国的素养完全来自真谛系统的摄论宗,然而,他进入印度向戒贤学习以后,则专注于护法的学说,最终信奉于护法的新说,并开始排斥真谛系统的学说。西明寺圆测也一样,最初与玄奘是同门,虽然在其

① 译注:"训读"是日本人采用日语阅读汉语文献的特殊方式。

成长过程中受到真谛系统摄论宗的影响，但是在玄奘归国以后，便只遵从玄奘的学说，而极力排斥真谛的学说。尽管这一点并不公平，但极具讽刺意味的是，圆测后来却作为异端分子受到玄奘系统的排斥，之后各位学者的观点则不足为凭，需要做独立的研究。特别是在窥基系统中流传着一个没有根据的传说，即玄奘把《瑜伽论》仅传授给窥基，圆测收买了看门人，在屋檐下偷听，而后来先于窥基做讲义。甚至说玄奘为了安慰窥基，特意将《因明入正理论》传授给他。然而，据说圆测人格高尚，深受武则天的重视，其本国的朝鲜王曾经恳请武后让其归国，但被武后拒绝。所以，屋檐下盗听等行为很难让人信服，而恰恰反衬了窥基一系人等的不当图谋。而且，窥基对因明的理解也漏洞百出，其《大疏》根本构不成逻辑学上的解释，即没有能够传达其师玄奘所讲的真义，如果这个推测为真的话，那么反而表明其扭曲了玄奘对因明的理解。从这一点来看，可以说窥基系统的法相宗对摄论宗的理解事实上并不可信。因此，从上述可知，所谓"摄论无著等"之说与"摄论异无著学徒"之说，即使相反，其都有一定道理。玄奘之后，对于窥基所建法相宗成立以后的唯识说，乃至《摄论》本身、摄论宗说，在接受时都要有所警惕。此类实例虽然不多，但是在遭到批判的过程中，相反却更能让人信服。

此外，关于水浪与镜面的比喻，在《伦记》二十下（二左）中有以下表述，引二喻有何差别？有古德之说，镜面的譬喻喻心真如门，水浪的譬喻喻心生灭门。玄奘法师指出，西方诸师在二喻进行

解释时所说相同，但是为了令人明了本义，故而需要二喻。[①]“古德”是指中国地论宗或摄论宗的人，可能特指后者。很显然，此明显就是根据《起信论》的解释，与前述之对《楞伽经》和马鸣论即《起信论》的解释有关。“八识体一”是《起信论》的观点，体现了水浪喻的宗旨，是胜义谛之说。因此，不得不说“八识体别”就是世俗谛之说。《瑜伽论》通常论述八识体别，即使以“八识体一”为基础，但是却没有将此问题放在表面上进行论述，因此其立场在于世俗谛。只要站在世俗谛的立场上，三乘则各别，才有无种性、无般涅槃者。(《伦记》中，“奘法师”多指“玄奘”)

此外，关于上述两种比喻，圆测在《解深密经疏》卷十二中指出，针对二喻的诸说不同。一、二喻宗旨不同。如真谛记，水生浪，譬喻六识与本识同生同灭之义，镜生影，譬喻诸识虽生，但是并非本识体转成六识。二、二喻宗旨无不同，如《瑜伽论》第五十一和《显扬论》第十七所示，此与玄奘认为印度诸师的二喻宗旨不相同的观点并不一致。“真谛记”指真谛的《摄大乘论义疏》，因此叙述了印度的异说。玄奘系统通常认为这些内容或是真谛的杜撰，或是误传，然而并无证据，属于恶口中伤的独断。另外，关于镜面譬喻，“真谛记”中称，镜影生是藉于缘，并非镜转而作影，六识藉缘尘而生，依前六识的种子生后六识，并非本识体转而作六识。由此可知，镜面喻并不表示本识本身发生变化而成六识，而是六识从六识种子而生，因此与前述“古德说”的解释相同。本识相当心真如

① 译注：《瑜伽论记》卷第二十之下作“喻中略引二喻。有何差别。有古德说。镜面譬譬心真如门。水浪喻喻心生灭门。今奘法师云。西方诸师释二喻所说同。但欲令明了本义故须二喻”。

门，水波譬喻把本识和六识同生同灭譬喻为心生灭门。“古德”可能是指中国的学者，如果是这样，那么其应该基于真谛之说，如果可以指印度的学者，那么就是构成了真谛说的基础。在极力排斥《起信论》等法相宗系统的《伦记》中出现了古德说，因此其是确切的事实，继而可以充分认定真谛说中存在着这样的观点。无论这种观点是否与真谛说一致，这一事实的存在都不容置疑，不论从哪个角度来看都无法拒绝。在玄奘系统看来，只有玄奘说才是唯一正确的，其他观点均为讹、为伪。然而，事实上，敞开胸怀才能接近公平。

前文表格中举出的最后部分就是《伦记》所述内容。其中，依世俗而认五、六识，依胜义而立八识，依世俗门立八识体别，依胜义门立八识体一。依胜义认八识，在此胜义中进而又区分出世俗门和胜义门，乍一看似乎很奇怪，这是因为“胜义”一词并没有被严格使用。在《瑜伽论》卷第五十一中，针对阿赖耶识论述了种种的基本内容之后指出，“如是已依胜义道理，建立心意识名义差别”。进而称，依此道理，于三界等诸心意识的一切杂染清净道理中应随决了，余处所显的心意识之理只随所化有情的差别，是为婴儿智慧所化而权说的方便，是为了令其便于进入。[①] 表明所说为标准观点。针对胜义道理，《略纂》并未涉及，然而《伦记》却特别指出，此大乘所立的道理胜于彼二乘，故而名为胜义，并非是胜义谛。[②] 因

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作“由此道理。于三界等诸心意识一切杂染清净道理。应随决了。余处所显心意识理。但随所化有情差别。为婴儿慧所化。权说方便令彼易得入故”。

② 译注：《瑜伽论记》卷第十三之上作“谓此大乘所立道理。胜彼二乘。故言胜义。非胜义谛也”

此胜义道理就是胜于二乘的道理,而且联系了别体的心意识之义,并非指与世俗谛相对的胜义谛即真谛。从该注释可以清楚地看到,胜义道理是“胜义”一词的转用,仅表示“胜于”之意。所以,所谓的“余处”无疑是指小乘说,认为其仅具有小孩子的智慧。总之,可以说《瑜伽论》中使用此类不准确的词语正是其不足之处。由上可以确信,阿赖耶识说并不是胜义谛之说,而是彻底的世俗谛之说。唯识体系中有人极其重视阿赖耶识,甚至将其看作是传家宝刀,可以说这种想法愚蠢至极。因为“阿赖耶识”之名最终也将会消失,作为体,并不是识,而最终是智,其不过是一种方便手段而已。应该注意到,只要是识,那么就是单纯的作用,绝对不应该有体等。认为世俗谛之说低级卑劣,认为权大乘说不足以采纳,这些都是根本性的错误,如此观点就是看不起自己,始终感觉低人一等,因此应该反省。归根结蒂,《瑜伽论》所持的就是俗谛的立场。

第十二章　诸识论序

在《瑜伽师地论》第五十一卷以后的"摄决择分"中，关于阿赖耶识的决择部分最为重要，或许可以称得上是阿赖耶识缘起说现存最早的论述。甚至世亲的《摄大乘论释》都据此而作注释，因此是后世的标准源头，故需要进一步详细研究。幸运的是，其最开始的部分，存在着真谛译《决定论藏》的异译，即使无法看到梵文，也可以获得多少的帮助，因此很方便。我在《印度哲学研究》第六卷中对照出版了"摄决择分"和《决定藏论》，而且附加了很多注记。如今读法及注记中都有需要修改之处，另外，我在其他地方也作了一些论述，故此处的论述将省略对于《论》文的逐一解释。

首先考察音译和译词。"阿赖耶识"即"藏识"的音译翻译，此在玄奘的译本中几乎保持不变。虽然《大乘广百论释论》中也有"阿赖耶识"一词，但是却没有"藏识"的译词，而是译成"宅识"。

“破边执品”第六中在解释第二十五颂“识为诸有种”等等时作“复有别释，识为诸有种者，谓宅识中种种熏成诸业习气无明有爱所随增故，能感三有生死轮回，识为所依，故说为识”，这很明显地表明“阿赖耶识”被译成了“宅识”。根据《开元录》，此释论于650年被译出。在此之前648年译出的《摄大乘论世亲释》中采用了“藏识”的译词，此后便固定下来。那么，为什么作“宅识”？在《广百论释论》的最后部分确实记载，三藏法师于鹫岭之北听得该论，随闻随翻译，自庆成功，便说偈语，并给出二歌颂，其中也有“故我殉命访真宗，欣遇随闻随译讫”之表述。[①]“鹫岭之北”指那烂陀寺，表明法师在印度已经翻译完毕，后将其带回国，再次进行修订，于650年公布于众。因此，“宅识”这一译词是在印度时使用的，其的确沿袭了真谛译本中的“宅识”，同时也接近佛陀扇多的“家识”译词。

据第六十三卷“有心地决择”中的记载，由胜义道理建立心差别，作阿赖耶识和转识，阿赖耶识是所依，转识是能依，有七种。接下来又称，将这些识命名为“皆心意识”。若就最胜，则阿赖耶识名为心，因何之故？此识能集聚一切法种子之故，于一切时缘执受之境，缘不可知的一类器境。称末那为意，于一切时缘我我及我慢

① 译注：《大乘广百论释论》卷第十作“三藏法师。于鹫岭北得闻此论。随听随翻。自庆成功。而说颂曰：圣天护法依智悲 为挫群邪制斯论 四句百非皆殄灭 其犹劫火燎纤毫 故我殉命访真宗 欣遇随闻随译讫 愿此速与诸含识 俱昇无上佛菩提”。

等，以思量为性。名余识为识。谓于境界以了别为相。[①] 认为心意识的三个名为不同名而同义，这是《阿含经》和小乘佛教以后的一般说法，即使在大乘佛教，尤其是在唯识系统中，也绝非例外，但是在唯识系统中，此或许是提倡三名各别之说的最初的基本观点。对此，我们应该进行若干陈述。首先，"心意识"是 citta、manas、vijñāna 的翻译，也常被用于"心意意识"，其梵语也许是同一个，或者是 citta、manas、manovijñāna。citta 指阿赖耶识，但是只限于在描述此区别时。一般情况下，几乎没有所谓的第八心等说法，但是却有着无数与此相矛盾的具体例子。因为即便如此，广泛使用"心"字已成为惯例。认为 citta 是集起义，已经是小乘佛教以后的共识，此处作"集聚"也显示了这一点。倘若如此，则是将 citta 看作是词根 ci 的派生词。ci 表示"聚集"、"积累"等意，故"集起"或"集聚"皆可。然而，作为 ci 派生出的词语，通常不会派生出 citta，因此，这种派生非常牵强，那么，究竟是出于何种意图才会作如此解释呢？但是，ci 的词根与上述不同，是来自 ki 的词根，具有"思考"、"看"的含义，因此可能是指这个方面。然而，即便如此，似乎也不会变成 citta。因此，citta 本来应该是由词根 cit 转化而来，表示"看"、"思考"、"知道"等含义。可以参考 cetas、cetanā、cetasika、caitasika 都是由 cit 衍变而成，表示"心"、"思"、"心所"等。citta-caitasika-dharma 多被译成"心心所有法"，古时被译成"心心法"，

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三作"复次此中诸识皆名心意识。若就最胜。阿赖耶识名心。何以故。由此识能集聚一切法种子故。于一切时缘执受境。缘不可知一类器境。末那名意。于一切时执我我所及我慢等。思量为性。余识名识。谓于境界了别为相"

亦被译为“心心数”。译词“心所有法”为玄奘所独创，一直沿用至今，然而，在《广百论释论》中却被译成“心法”，在 645 年译出的《显扬论》和 646 年译出的《杂集论》中，被译成“心法”或“心有所法”。647 年译出的《摄论无性释》和第二年译出的《世亲释》中也被译成了“心法”。因此，可以看出，在当时此二者皆使用，在特别论述所谓的“心所”的地方则采用“心所有法”。虽然《瑜伽论》中，两个词语都使用，但是“心所有法”并非很好的译词，相比之下“心法”似乎更为妥当。“心法”可以解为心里的法之意，“心所有法”则表示心所有的法，或者心里的法，即是属于心这一主体的法，故把心视为实体。“心所有法”是与体相对的用，相当于属性。这种用常被视为实体，故是很奇怪的用法。此与识为用却常被看作体的情形相同。

“阿赖耶识名心，末那名意，余识名识”，此三句话应该是主谓语颠倒的翻译。因为前面阐述了“诸识皆名心意识”，因此，接下来的内容作为其说明，自然将此心名为阿赖耶识，而作“阿赖耶识名心”则极不自然。如果是“阿赖耶识名心”，则不免给人一种除了阿赖耶识以外没有能称为心的东西的印象。后面的“末那名意”并非原文句中所有，因为有“阿赖耶识名心，余识名识”之类的句子，所以肯定是玄奘以此作为参照，在此处也称“末那名意”，故该句是一个错误创作补充出来的句子。作为一个自然句应该作“意名末那”。而且，因为“末那”被译成“意”，所以肯定就变成了“意名意”或“末那名末那”，造成同一个词的二度重复使用。不论是在梵文中，还是在汉语中，都绝对不可能出现这样的句子。由于该句是梵汉兼举，是以其他二句为例加以创作补充，如果仅仅从文

章上来看,三个句子形式工整,但是从意义上加以考察,则毫无意义。称“余识名识”,既然是“余识”,所以“名识”无异于画蛇添足,不成为文。这是因为错误解释了主语和谓语的顺序而导致的结果。在《显扬论》和《杂集论》中只出现了“意”和“意根”,而并没有采用音译的“末那”。当然,其采用了“染污意”、“染污识”、“染污意识”等词,这是因为原文如此,而并非“末那”。在《摄论无性释》和第二年的《唯识三十论》以及《摄论世亲释》中都采用了“末那”,此后甚至有滥用的倾向。“末那”的日语发音为mana,[1]相当于梵语的mana,然而,该词作为一个单独的词并不存在于梵文中。或许因为“意识”的梵文是mano-vijñāna,故将此时的mano-音读作“末那”,其也适用于独立的manas的音读。在唐玄奘时期,“那”字的发音并非与如今一样是纯粹的“na”,而是nas,后面被附加上了轻微的“s”音。另外,也可能是发长音na或者no。尽管我们无法断言其不正确,但是通常情况下应该是“na”或“na”,通过将音读与梵文进行对照,我们仍无法知道其是否附加了“s”音。如果存在着“s”,则“末那识”就是错误。从《唯识二十论》的“那落迦”(nāraka)中可以看到玄奘把“na”读作“那”的实例。可以确定“末那识”中一定是no。故“末那识”应读作mano识,而不应读作mana识。但是按照我国的习惯,一般不会顾及长音,因此会自然地读作mana识,此与不把“阿赖耶识”读作a-raya识的情形相同。“思量”是梵文manana等的翻译,到了后世,变成了仅仅

---

[1] 译注:“末那”的日语发音为“ナマ”。在此为了便于中文读者,将日语的假名改为罗马字。后文的“no-”“na-”分别为日语的“ノー”、“ナー”,罗马字中的“-”表示长音。

是表示末那功能的术语。在《杂集论》中，其被翻译为“思度”，在《显扬论》中作“了别”。但是，在《摄论无性释》、《世亲释》和《唯识三十论》中就是“思量”，因此已经表示固定的内容。“了别”无非就是“识”，因此也同样用于阿赖耶识、意和六识。《广百论释论》中也将“意”当成第七识，将“阿赖耶识”当成第八识，因此，这是注释家护法已经使用的词语，可能是护法取自《瑜伽论》等。世亲的《摄论释》中有简单的说明，《摄论无性释》中指出，转阿赖耶识等八事识蕴得大圆镜智等四种妙智，阐述了阿赖耶识→大圆镜智、染污末那→平等性智、意识→妙观察智、五识→成所作智的关系，[1]对应了转识得智，因此自此可以考虑第七识和第八识。护法在对《广百论释论》作注释时，论述了唯识说，认为此就是摄论之说，因此他毫无疑问地参考了《摄论》。此转识得智之说也存在于汉译本《大乘庄严经论》中，但是梵文本中并没有出现，所以是译者附加的内容，这是护法学说第一次被传入中国。

---

[1] 译注：《摄大乘论释》卷第九作“由转阿赖耶识等八事识蕴得大圆镜智等四种妙智。如数次第或随所应。当知此中转阿赖耶识故得大圆镜智。虽所识境不现在前而能不忘不限时处。于一切境常不愚迷。无分别行能起受用。佛智影像。转染污末那故得平等性智。初现观时。先已证得。于修道位转复清净。由此安住无住涅槃。大慈大悲恒与相应。能随所乐现佛影像。转意识故。得妙观察智。具足一切陀罗尼门三摩地门。犹如宝藏。于大会中能现一切自在作用。能断诸疑能雨法雨。转五识故得成所作智。普于十方一切世界。能现变化从睹史多天宫而没乃至涅槃。能现住持一切有情利乐事故”。

第十三章　阿赖耶识的存在场所

阿赖耶识原本就是依先决条件而立的假设,决不是身体内作为一个具体的实物而必然存在的东西,恰如"我"之实体并不存在于身体内一样。然而,由于站在道理世俗谛的立场上加以思考,所以必须把它看成一个"物"。其既然是一个"物",那么就姑且将其称之为"识",将其看作是了别者。这样一来,它就将被看作是拥有了别作用的物。那么,阿赖耶识到底存在于身体内的何处呢?

《瑜伽论》第二卷中对"死"进行了说明。当某人的"识"于所依的身体从上半身开始舍弃时,此时生起冷触,渐次向下,乃至最后舍弃心处。当某人从下半身开始舍弃时,"识"首先舍弃下半身,升起冷却,进而最终舍弃心处。其后,"识"仅存于心处,乃至舍

弃，自此冷触充满全身。[1] 由此可以知道，其认为身体的中央有心处，"识"将此作为存在场所。总之，"识"就是指"阿赖耶识"。《伦记》中指出，如果据实，则阿赖耶识初受生时最初所托付之处即名为肉心。若"识"舍弃肉心，即名为死。[2] 因此，可以明确"心处"和"肉心"相同。进而关于"生"，《瑜伽论》认为，人死时识即灭，即消失。认为处中立即生起中有异熟，死生同时，恰如天平称的两头高低相同之时。[3] 是否承认"中有"，据说小乘二十派中各有不同观点，大众部等不承认，但是一切有部承认，因此《瑜伽论》应属于这个系统，其"中有"的观点也几乎相同。"中有"经常寻求自我的生所，若于七日内得不到生缘，便会死而复生，如达到四十九日，则完全得生缘而生。生时，"中有"的末心起颠倒，成为生的基础，于是，为一切种子的异熟所摄，执受所依的阿赖耶识依托母体胎内的精血，"中有"的末身与精血一起消失，在消失的同时即由一切种识的功能而有其他的微细根，又大种和合而生，于是识已住，结生相续，称此为羯罗蓝位。此羯罗蓝的识最初的所托即名为肉心。所谓"肉心"，很明显就是指心脏，阿赖耶识住于此。[羯罗蓝(kalalam)亦被译为"凝滑"、"杂秽"，指托胎后的一个星期。kalala 更为妥当。]

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第一作"作恶业者。识于所依从上分舍。即从上分冷触随起。如此渐舍乃至心处。造善业者。识于所依从下分舍。即从下分冷触随起。如此渐舍乃至心处。当知后识唯心处舍。从此冷触遍满所依"。

② 译注:《瑜伽论记》卷第一之上作"阿赖耶识初受生时。最初托处即名肉心。若识捨肉心即名为死"。

③ 译注:《瑜伽师地论》卷第一作"从自种子即于是处中有异熟无间得生。死生同时如秤两头低昂时等"。

以上是详细解释"中有"的地方，而今看来似乎是一种神话式的解释，或许是为了表明轮回不断，所以就采用了古时延续下来的世俗说法。此外，在细致描述生的地方并没有论述其他，或许是参照了古医书等，即采纳了世俗之说进行论述的。天上的弥勒菩萨不可能知道这类的事情，即使知道也未必传授给无著，即使传授，无著也未必能够理解。像吾辈之类的无道心者不用说，即便其他的论师或比丘，也未必能够明确理解其中之玄奥，也不会对其口授笔述。然而，对于被禁止的无法揣测的范围怀有浓厚的兴趣，竭尽想象之能是比丘们的普遍习性。所以这类事情就被原封不动地记录并传承下来了。无著听讲过《瑜伽论》，在其《摄大乘论》中有很多情况与《瑜伽论》的描述不同，而且简明扼要。总之，从以上阐述可知，阿赖耶识与羯罗蓝同类因的生因不同，作为轮回的主体，通过死有、中有和生有而存在，其存在于我们的心脏中。因其存在，生命才得以延续，肉身才得以维持，才能生长、发育。换言之，阿赖耶识原本就是十二因缘的第三识支的发展。

第十四章 有关阿赖耶识存在的论证

在《瑜伽论》第五十一卷的开始部分，针对阿赖耶识阐述了（一）有；（二）有的因缘；（三）分别广义之三点。首先，对于（一）有，举出了《解深密经》阿陀那识甚深细的一颂作为经证，表明阿赖耶识就是阿陀那识。其次，作为（二）有的因缘，论述了八相，此为阿赖耶识存在的论证，也就是理证。据说，针对八相，注释者泰认为，由于外难成立，故第二相和第三相之二相不是正证。注释者备则论证了第一相是正确辨阿赖耶识，有本识，其他七相都是非正确辨阿赖耶识，而是在因缘中展开的论点。此处提及的"泰"为神泰，"备"为文备。与之不同，窥基在《略纂》中认为第二、第三和第五并非正确建立第八识的因。因《伦记》随顺《略纂》，所以所有注释者都重视八相，并分别赋予它们不同的价值。他们都重视第一因，认为第二和第三没有价值，而对于其他相则看法各异。然而，

不管怎么说，此八相确立了阿赖耶识存在（即有）的论证，而且不仅仅是存在的论证，同时也具有表明性质的意义，从而成为后世依据的典范。《摄论》中已经有很多地方以此为依据，在《成唯识论》中也有基于此而作十证的地方。以下将把《瑜伽论》置于左，把《成唯识论》置于右，就两者加以对比。[①]

以下八相几乎都以若无阿赖耶识作为条件，由此使论证变得极为被动。

第一 依止执受不应理	一 先业现缘为因	第四有执受证
	二 善不善等可得	
	三 异熟类不可得	第二异熟心证
	四 别所依诸识转	
	五 数数执受过失	
第二 最初生起不应理		
第三 意识明了不可得		
第四 有种子性不应理		第一持种子证
第五 业用差别不应理		
第六 身受差别不应理		第二异熟心证
第七 处无心定不应理		第九灭定证
第八 命终时识不应理		第六生死证
		第五寿煖识证
		第三趣生体证
		第七名色互缘证
		第八四食证
		第十心染净证

《成唯识论》作十理证，因为其并不是取自《瑜伽论》，而是多

① 译注：原文为竖排版，为了随顺中文习惯，此处左右列表，左侧为《瑜伽论》，右侧为《成唯识论》。

以《摄论》为基础，故上文表格并非绝对一致，其中亦有出入交错之处，尽管如此，还是可以充分看出其对《瑜伽论》加以取舍并将此作为根本。《成唯识论》针对十理证，最初尽管表明是契经而言，但事实上却除去了二三处，故而不知契的是哪部经典，甚至连注释者都没有明示，其中还引用了小乘经的说法，所以仅是一种表达形式，而绝非事实。其实，在理证之际也没有必要开宗明义地举出经证，因为已经在前面给出了经证。进而又举出四种阿赖耶识存在的经证，指出在此等无量的大乘经中有第八识，又在十理证的结束部分指出论述此识所具有的无边理趣，故而言过其实，缺少科学性，若从这些情况加以推断，虽言契经，但实际上却根本没有具体考虑究竟依据的是哪一部经典。

八相的第一相即"若无阿赖耶识，依止执受不应道理"，从另一方面表明我们都有能执受心，即维持身体之心，令通常的心或诸根活动，并将其分成五因加以论述。《略纂》在因明立量中进行了论述，这种因明作法比《瑜伽论》中论述的因明说更胜一筹，所以是《瑜伽论》作者所不了解的内容，而且应该屡屡述说却简洁加以表现，故不是论证，而是因明立量的过度使用。但是，因为是注解，所以采用《论》以上的因明也无可厚非。此处所说的能执受心即阿赖耶识，将"执受"解释为与"执持"相同，所以此即是《解深密经》中所说的阿陀那识。阿赖耶识是托胎的最初一刹那母胎与精血的结合，在这里，前世的业行之缘发挥作用，决定进入哪一个母胎。既没有以前的心也没有以前的识，眼等转识因现缘而起，根和大种根据阿赖耶识的功能力而生，而后都在阿赖耶识的维持下生长发育。这就是五因中的第一因。第二因是因为六识身中有善和

不善，故而不得能执受。第三因即因为六识身中没有无覆·无记的异熟所摄之类，第四因是因为六识身中有各别所依之根，发挥作用，所以两者都不得执受。第五因即若执受一个，则执受数个。最终，因阿赖耶识这一唯一的异熟无覆·无记的前世业因而有一类相续之心，加以维持，所以一切成为可能。虽然第一相最受所有注释者的重视，但是说实话，应该说该相是在假定阿赖耶识的基础上进行的论证，并不是纯粹的存在论证，同时其论述还包含了阿赖耶识的基本性质。这一点也体现了对阿赖耶识为轮回主体的预想，作为阿赖耶识，这是最根本的先决条件。

第二相说的是"若无阿赖耶识，最初生起不应理"。《决定藏论》认为从开始不得诸识俱生亦无是处。"最初生起"也许指从最初的生起，即"识"在母胎中，或即使出生后，从一开始就存在。这里的"识"指的就是阿赖耶识，因为重复"若无阿赖耶识"的"识"与此处的"识"，故在文章中省略了后者，从而无法明确"最初生起"指的是什么。若从一开始就有阿赖耶识，则二识俱转，这将会引起不认同二识并记之人的抗议。为了避免这种情况，才论述了二识俱转和三识俱转以及俱转的原因等。《决定藏论》译出了从最初就有诸识俱生的论述。可能是原文多少有所不同，或理解不尽相同。《显扬论》中有"问，何故最初生起不可得耶"，"不应道理"和"不得道理"，虽然意义完全相同，但是原文是否完全不同？总之，如果如上进行解释，则一定是"非正建立"，是"外难成"，是"由缘中说论"，一概加以排斥，认为无价值也不无不妥。从注释者的信仰来看，如此轻视弥勒菩萨的观点也许太过分，所以需要我们进一步进行考察。

第三相与其他六相(但是第五相也与第三相相同)不同,没有条件句“若无阿赖耶识”。可以看出此表明第三相与第二相在内容上紧密相连。论中表明与眼等识同行的意识明了体性为不可得,《显扬论》称明了生起不可得。当然,“意识”就是指第六意识,《决定藏论》称心识,同时也单独作“意”或“识”,后来也有称“心”表示“意”的实例。如果考虑翻译《决定藏论》时的译者的情况,因为一切均由笔受者来负责,所以可以说是不得已,即使是玄奘大师这样的中国人也并非能够至始至终一贯到底。不进行如此考察,而是一概地贬斥其错误,这是唯识家历来的偏执性见解。在本项的最后,玄奘译本作“是故,应许诸识俱转,或许意识无明了性。”《决定藏论》则为“不如缘现则易明了,诸识俱故,故知俱生。”《显扬论》为“是故,应许诸识俱转,或应许彼第六意识无明了性,是即有过。”也就是说,《瑜伽论》的文本并不完整。

第四相为“若无阿赖耶识,有种子性不应理”,因为其他相论述了种子不可能,所以重视。因为六识身转异,所以不可能持种子。阿赖耶识不过被称为种子识,阿赖耶识与种子不能分离。然而,种子本来就是世俗有,不是真谛有,不过是为了解释说明而设立的假说安立。因此,阿赖耶识也是世俗有,也属于假说安立。在《摄论》中,阿赖耶识说谈到的种子就是真实的种子,被比喻为世间的米麦等种子,但是,在阿赖耶识说中,种子被规定假设成各种具体的东西,而世俗的种子与之并非完全相同,因此归根结底,种子这个名称就是借来之物。借用却不认同其根源,这摆明着是盛气凌人。这种盛气始终不散,所以笔者认为不妥。种子是生果功能,如付之性,则有其意。“性”可以省略不计。

第五相中虽也没有条件句，但是采用了“若无诸识俱转”，所以与第二相和第三相在内容上密切相连。《瑜伽论》中采用了“业用差别”一词，《显扬论》中单纯称“诸业”，《决定论》中为“此事”，所以表示种种功能。业用有四种，即了别器世间、了别依身、了别我、了别境。因一识于一刹那不得作，故必须认可诸识的俱转，若诸识俱转不认可阿赖耶识，则不得说。[①] 在四种业用中，器世间的了别与依身的了别都应根据所谓的种根器来解释。此外，虽说我的了别属于第七末那识，境的了别属于前六识，但是，我的了别，如在后来的转识的俱转说中，为意即末那所为，但是不能直接将其看作是别体的末那识。虽然通过此四种业用遍尽一切，但是不能说这就是阿赖耶识以外的其他一识一刹那的功能。所以，必须认可阿赖耶识。实际上，四种业用就是指一刹那。

第六相表示身受差别即身体上的一种感觉，若无阿赖耶识，则不可能产生。人如理思维或不如理思维时，身体上诸受生起。如果没有阿赖耶识，则这一生起就没有可能。注释者很重视这一相，而且以入定位为主进行解释，所以，或令其与接下来的第七相有关，或加以预想。

第七相称“若无阿赖耶识，处无心定不应理”。“无心定”指无想定和灭尽定。《决定藏论》认为不可能有无识定，而且指出，如果进入无想定，进入无识定，则六识皆灭，即进入死亡状态，故无识定就是灭尽定，而且应注意在此只谈六识。根据立第七末那识的

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作“一了别器业。二了别依业。三了别我业。四了别境业。此诸了别刹那刹那俱转可得。是故一识于一刹那。有如是等业用差别不应道理”。

观点，纵然进入无想定，因为末那识灭，所以不能认为已舍弃生命，也不能说“识”已经脱离了身体。既然如此，那么末那识别体说就无法成立。从现代逻辑的角度看来，其不构成论证。

第八相论述了命终时阿赖耶识的存在。如前所述，一旦阿赖耶识从上半身消失，随即生起冷触，进而当离开下半身时，则身体变冷，而此刻的意识尚存，时而发生转化，而不是消失。《决定藏论》中指出，善人从下半身开始冷却，恶人从上半身开始冷却。或许这是印度人的世俗信仰。但是，这种信仰对佛教来说，是有害无益之言。即使按照常理，如此渲染信仰也不是件好事。认为人死后会进入善道，这是对死者的尊敬。如果从上半身开始冷却者就是恶人，则不认为其会进入善道。因此，这只是对人生前的教导，并非与阿赖耶识有关。

以上阿赖耶识存在的论证按照从生到死的顺序，中间以诸识俱转为主，整体上则以对种子的思考为根本。种子不过是世俗有，所以作为古代的论说暂且不论，对于现代来说，则要考虑如此论证究竟有多少意义的问题。但是，如果用现代的标准来评判古代人的思想，或许会失去其本身的意义，所以就此应持谨慎态度，在此姑且按原来的意图进行解释，即从发展的角度考察其与后世的关系。由此来看，如前所述，其并没有遵从全部八相，而是仅仅根据直接的注释者而赋予其不同的价值。对于一生补处的菩萨来说，这究竟意味着什么？难道注释者认为自己高于一生补处的菩萨？对于他们来说，一生补处的菩萨甚至连护法菩萨都不如。难道护法的那种斗争性论述最终还要击退弥勒菩萨吗？难道这些与后世唯识学者的态度无关吗？

第十五章　阿赖耶识的功能

关于阿赖耶识,(三)广分别义项最为重要。其可以细分为五种,即一由所缘;二由相应;三由互成缘性;四由识等俱转;五由建立杂染还灭之相而发挥作用。其中,前四项为流转,后一项为还灭。

第一被译成“建立所缘转相”。《显扬论》中作“所缘境相建立”。考察其后面的说明则是“阿赖耶识由于二种所缘境转”,在《显扬论》中认为“此识由了别二种所缘境故转”,《决定论藏》则是“阿罗耶识因二境生”。以上句子的原文可能并无不同,因此可以推断原文中的格词尾在翻译时被省略了。此类事情若对照梵文菩萨地和汉译本,则可以时常发现,因此,在《瑜伽论》中也可以随处发现这样的例子,在训读或者提取意思时都要仔细思考。如果在翻译时加上表示格的词语则再好不过,但这或许有些吹毛求疵

了。不过，如果能直接读汉语，则自然可以判断出来，因此问题还是出在我们这些训读者的随心所欲上。然而，此处不论哪一个都有“因”，所以表示因所缘、因所缘之境相等含义。此外，还可以读为由于两种所缘之境而转、此识由了别二种所缘之境转故，“转”具有“起”、“起作用”之意。两种所缘之境中的第一种就是由于了别内执受之故，第二种就是由于了别外无分别器相或了别无分别相器之故。[①] 前者表示能了别遍计所执自性的妄执习气、诸色根以及根所依处。后者因依止于以内执受为缘的阿赖耶识，故于一切时了别有间断和无间断的器世间之相，非常复杂。《决定藏论》认为，前者是执着于邪我见的习势力，同时也执著于根色。后者就是存于内部为阿罗耶识之所持，即持外界。指出，“持”即指作境界。“遍计所执自性的妄执”相当于“执着于邪我见”，“习气”相当于“习势力”。此表明“遍计所执自性的妄执”不过是遍计所执性的妄执，但是其与执着于邪我见相同。这就是所说的因阿赖耶识的两种所缘境而转的一种，因此，在文章上无论怎样都可以把阿赖耶识解释为遍计所执自性的妄执，但是，习气原本就是阿赖耶识所根植者，阿赖耶识并非能遍计，因此，《决定论藏》称执著于邪我见的习势力，由此可以看出，当末那即意能遍计时，应解释为主要是阿赖耶识中熏习的习气，也就是执受习气、诸色根以及根所依处。色根和根所依处指身体和诸根，所以其限定于欲界和色界，不涉及无色界，故在无色界中，只有习气执受而加以了别。此时为什么在无色界的前两界中缘无量的执受境，而在第三界中缘微细的

---

① 译注：《瑜伽师地论》作“一由了别内执受故。二由了别外无分别器相故”

执受境，在第四界缘极微细的执受境？是否无色界中也有细微色？注释者认为并非如此，并给出种种解释。但是与无色界有关的观点均非实证，都没有超出观念上的理论阐述。此外，《决定藏论》中所叙述的"二者在外，持器不能分别诸相貌故"和"二者在外，持器不分像貌者"就是不能持分别器的诸相貌之故和持不分器的像貌，应长读"持"。即阿赖耶识了别外部的无分别的器世间，但是"无分别"就不得分别诸相貌、不分像貌、无有间断之意。因此，阿赖耶识的境了别对我们来说并非全部可以意识，内脏的机能在不知不觉间发挥作用，而且一刻也没有荒废，毫无变异，一生中在专心地工作，念念生灭连续，对于作为外界的三界来说，可以如实分别每一外界，狭小就是狭小，广大、无量、微细、极微细亦然。

第二、由于阿赖耶识是"识"，故相应转相与作意、触、受、想、思五法相应结合发挥作用。该五法被称为遍行心所，是从小乘十大地法中抽取出的五种。认为一旦有识，此必与之相应。但是，由于与阿赖耶识相应，所以是异熟的一种，是极微细，通常将此作为一类而缘境，不苦不乐，属于无记。倘若如此，那么，五法通常并非都被意识到，即使称之为存在，也几乎不为所知。关于这一点，必须与同六识相应的情形区别看待。此外，在《瑜伽论》中，按照作意、触、受、想、思的顺序排列，此在第一卷中亦相同，《显扬论》也接受了这样的顺序。但是，在《决定藏论》中则为思、触、受、想、作意，即对调了"思"和"作意"。在《俱舍论》中有十大地法，分别为受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩提。从五遍行来看，顺序并不一致。然而，在《唯识三十颂》中的顺序为触、作意、受、想、思。或许因为其是颂，而拼写受到缀字的制约，但是根据安慧

《释》和护法《释》的解释，似乎原本就觉得应该按此顺序。所以可以认为，因为作者不同，对五法的解释也不同，故而根据自己的解释加以排序。

第三、如果认为阿赖耶识和转识互成因缘而发挥作用，于是，阿赖耶识就具有两个方面即因转识而为种子和为其所依。所谓“为种子”是指善恶三性的转识以阿赖耶识的种子为因而生。“所依”指阿赖耶识因执受五色根，而生五识身，且发挥作用。接下来，《瑜伽论》论述道：

> 又由有阿赖耶识故，得有末那；由此末那为依止故，意识得转。譬如依止眼等五根，五识身转，非无五根；意识亦尔，非无意根。

《决定藏论》没有举例，仅指出：

> 有阿罗耶识时，意识得生。[①]

《显扬论》则认为：

> 又由有此识故得有意根。由此意根为依止故意识得生。譬如依止眼等五种色根五识身转非无五根意识亦尔。非无意根。

把《瑜伽论》的“末那”当成意根。依止末那的意识是染污的意识。如前亦所述，末那若是 mana 的音译，那么 mana 一字此时在梵语中并不存在。在《显扬论》中肯定就是意根 mana-indriya，manendriya)，在上述陈述的最后部分作“意根”，因此可以认为毫

① 译注：《决定藏论》作“有阿罗耶识时意识得生六识”。

无疑问，是省略了根(indriya)的音译。若如此，则应该为 manas，而不是 mana。因此，此处的音译“末那”并不是梵语，而是译者的创作。强行放入“末那”的音译不过是为了将八识说包含在内。《显扬论》在《瑜伽论》之前被译出，故在当时被认为是尊重原著的翻译。但是《瑜伽论》被译出以后，人们却发现并非如此。而且，转识对于阿赖耶识变成两种因缘。第一种为转识发挥作用时，于阿赖耶识中熏习培养种子，增上炽燃明了生起。第二种为转识植种子，善恶有力者引起未来异熟无记的阿赖耶识。很明显，此处的“转识”如《决定藏论》中的六识，指六识。即使在《瑜伽论》中将“末那”作为“意根”，如《显扬论》一样也只表示六识。

第四，认为阿赖耶识与转识俱转而转，所谓的俱转而转，即在同一时刻发挥作用。《显扬论》作与诸识俱转，《决定藏论》译为共相应而生。“相应”即结合之意，如果在同一时间则结合。《瑜伽论》作“谓阿赖耶识，或于一时唯与一种转识俱转。所谓末那，何以故。由此末那，我见慢等，恒共相应，思量行相”。《显扬论》认为二回末那均为意根，举扬思量。《决定藏论》中则以“心”代替“末那”，称心以我见、骄慢为相。如果“心”是“意”的另一种译法，则其就是具有意根，尤其是我见、我慢、我痴、我爱，未必是不同之物。因此，可以把其看作末那识的别立，但是，应该对其做进一步研究，还不能据此认作是末那识的别体。关于这一点将在以后重新立项研究。进而是“若有心位，若无心位，常与阿赖耶识一时俱转。缘阿赖耶识，以为境界，执我起慢，思量行相”。《决定藏论》称于有意识(于有心位)，于无意识(于无心位)。所谓“无心位”，在《瑜伽论》中，如“无心地第九”所述，就是无心睡眠位、无心

闷绝位、无想定位、无想生位、灭尽定位、无余涅槃界位等六位。但是，因为无余涅槃界只存在于第一义中，阿赖耶识也会消失，因此，无心地通常仅指其他五位，此转识灭而阿赖耶识不灭。总之，将因四颠倒而其心颠倒叫做乱心，也叫无心，但是整个说明中交错分类，一般只分成五位。但是，在把第七末那识作为别体而建立的论说中，无想定中有第七识，而灭尽定中却没有，故与此处的论述不同。若按意识的有无来划分有心地和无心地，则与如今的论述一致。从这一点看来，或许可以说在原来的《瑜伽论》中，末那特征中的某些方面未必得到确定。《瑜伽论》进而认为末那与意识于一时俱转。《显扬论》和《决定藏论》都把此当做“意”和“意识”。因为此二者常存在，所以，五识中的某一个或二个乃至五个俱转则是三识、四识乃是七识与阿赖耶识共同发挥作用。然而，事实上能否与七识俱转？抑或只是观念上的列举？若非如此，则不过是极少数的特殊情况。

在前述互为因缘的第三项中，说明了阿赖耶识因诸转识而成二缘性，接着引用《瑜伽论》文，如“由有阿赖耶识故，得有末那，由此末那为依止故，意识得转”，[1]进而论述了诸转识因阿赖耶识而成二缘性，所以，针对末那和意识所专门论述的中间部分似乎中断了前后两种缘性的连续说明，从而使文章失去平衡。与此相同的不连续的中断在第四项中也有出现。《瑜伽论》接在七俱转后作：

> 又复意识染污末那以为依止，彼未灭时相了别缚不得解脱。末那灭已相缚解脱，又复意识能缘他境，及缘自

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第51。

境。

《显扬论》则作：

> 复次，前说意识依染污意生，意未灭时，于相了别缚不得解脱，若意灭已相缚解脱，又此意识能缘他境，及缘自境。
>
> （复次，前说的意识依染污意而生，意未灭时，相的了别相缚不得解脱，若意灭……）

“前说意识依染污意生”若按前文训读，则指“此项的二俱转，谓末那及意识”中的“意识”。若训读成“前面称意识依染污意而生”，则指“由依止于前面第三项互为缘性的此末那之故，意识得转”的“意识”。遗憾的是，对于我们来说，在此汉语文章仅仅是文句，很难做出判断。如果有梵文，就不会存在这样的遗憾。但是，后者之前面的第三项中作“末那”、“意根”，句中并没有出现“染污”。因此，断定“末那”、“意根”都仅是“染污”则需要持一定的谨慎态度。与此相反，前者之转识的俱转这一项中，出现了经常相应于我见慢等的染污末那，因此可以认为所指就是此。此“末那”、“意根”因有阿赖耶识之故而获得，即由阿赖耶识而生，故即使称“染污意”，也是生于阿赖耶识。《决定藏论》中此“末那”、“意根”被翻译成“心”，认为此意识依心而得立，因的心未灭时，意识不解缚，所以也是因的心。换言之，因生于阿赖耶识的种子，与阿赖耶识俱转，以阿赖耶识为境，执我起慢等，所以，最终阿赖耶识分裂，末那才产生。由此末那，故意识中有相缚，然而，因为此处的文章并非以染污末那为主题，故联系并不紧密，中间总会出现中

断。中断可能是篡写。

所谓第六识缘他境，是指缘五识之境，也就是五俱意识。对此有顿和不顿，总体来说，也可以理解为缘五尘，或者在此之前抑或是同时，介绍了三、四乃至七俱。在《显扬论》中译为“或总或别缘五识境”。“缘自境”就是缘法境。

进而指出，阿赖耶识与苦、乐、舍三受俱时转，此受与转识相应，依转识而起，在人、欲界天、部分的鬼和畜生之中，俱生的舍受、转识和相应的三受相混杂并俱转，令其与地狱、四禅天相关连。关于这一点，即使连弥勒菩萨也都不能做出实证性的判断，何况注释者们，其做出的种种解释也全都是观念性的游戏而已，针对菩萨的代为受苦，在注释者们的解释中，也变成了一度堕人地狱，而返回之后才说法的观点。尽管后面也谈到了一些要点，但是在此并没有得到阐释。然而，最后，我们应该注意关于“末那识”即《决定藏论》中的“心界”的描述。对此，我们将在后面进行论述。

第五，是针对阿赖耶识的杂染和还灭之相进行的论述，首先，我们考察杂染之相。阿赖耶识的杂染之相表示阿赖耶识是一切杂染法的根本。《决定藏论》将“杂染”翻译成“烦恼”。“杂染”是玄奘的译词，而在玄奘之前并没有人使用过，即使如此，此也无可厚非。“杂染”和“有漏”几乎相同，“有漏”又与“烦恼”大致同一。杂染法的根本就是阿赖耶识是产生有情世间和器世间的根本，是一切众生相互生起的根本，进而，阿赖耶识具有一切法的种子，故是现世苦谛的体，是产生未来世苦谛的原因，还是现在集谛的生因。如上所示，其阐述了六种杂染的根本，其均以阿赖耶识是一切种子识为基础。种子具有生果的功能。如果是一般的米、麦的种

子，则无外乎是质料因。但是，却不能说阿赖耶识就是质料因。换言之不过是把一切作为阿赖耶识，据此解释一切，确立修道的方法，几乎所有的术语都是借用之物。

阿赖耶识原本是实践的产物，因此，仅仅因为理论构成上的差异而诸论师相互争论，正好说明了他们忘记了实践意义，而一味地热衷于理论的探讨。实践意义符合佛教的宗旨，故理论上即使存在或多或少的缺陷也可以获得谅解。因此，针对阿赖耶识，在阐述中强调了这个方面。阿赖耶识摄持有顺解脱分和顺决择分的诸种子。这些并不是集谛因，因为顺解脱分等善根与流转轮回相互矛盾。关于顺解脱分和顺决择分，《略纂》作：法师云，“如初发心，起闻慧等，是解脱分。从七方便中，五停心观等三，名随顺决择分。顺决择分家加行故。煖等四方便说名决择分。今解云，五停心等三加行，正是解脱分体，并是决择分前故，名随顺决择分。其解脱分亦然。从闻慧以去名解脱分，已前受持十二部经等，是生得善故。是彼解脱分加行，体非解脱分。”[①]在《略纂》中，“法师”指玄奘，“今解云”就是《略纂》的作者窥基的解释，故“顺解脱分”指初发心之后、七方便以前，“顺决择分”指七方便中的前三个，五停心、别相念住和总相念住。或许与后世的观点不一致，但这是玄奘的观点，窥基亦是如此解释，故应遵从。因为此等善根不生起流转，所以，其他世间的善根亦由此而生，增长并旺盛，为阿赖耶识所摄受的自类种子也如此增长势力，能增胜而生果。在此作为经证，举出“依此一切种子阿赖耶识故，薄伽梵说，有眼界色界眼识界，

---

① 译注：《瑜伽师地论略纂》卷第13。

乃至有意界法界意识界。由阿赖耶识中有种种界故。又如经说恶叉聚喻,由阿赖耶识中有多界故",[1]即十八界均在阿赖耶识中。"恶叉"为 akṣa 的音译,其亦被称为 rudra-akṣa,是果实名,因果实掉地聚在一起而叫"恶叉聚"。在《决定藏论》中叫"积聚",此表示聚集的场所。

前项所述为阐述阿赖耶识还灭相的开始部分,可以把其当成序论。因此注释者将其称为"趣入通达",即本项阐述了到达还灭的进程。该进程为"修习作意",即以上所说的如修善法,则阿赖耶识灭。凡夫修习此善法,则以转灭为境而缘之,如理作意方便住于心,安于心而入最初的圣谛现观。[2] "圣谛现观"即为见道。"住于心"、"安于心"的"心"指什么呢? 如果在每个分派心意识的论说中,毋庸置疑是指阿赖耶识,但是多数情况下并没有严格的区分,而多是用于通俗的意义。即使如此,此处最终还是指阿赖耶识。因为如此思考谛,所以得法眼,乃至通达一切种子阿赖耶识。若不见谛,则如上所说完成修行,或入声闻的正性离生即见道,或入菩萨的正性离生即见道,而通达真如法界,乃至通达阿赖耶识。"当于尔时能总观察自内所有一切杂染。亦能了知自身外为相缚所缚。内为粗重缚所缚。"[3]另外,如此修瑜伽观行者,因阿赖耶识是摄一切戏论的诸行界,故"于阿赖耶识中总为一团一积一聚。为一聚已由缘真如境智"。[4] (事实上应该是"得境",因为表示了

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第 51。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第五十一作"此修善法若诸异生。以缘转识为境作意方便住心。能入最初圣谛现观"。

③ 译注:《瑜伽师地论》卷第 51。

④ 译注:《瑜伽师地论》卷第 51。

对真如的理解不充分。)由智修习再修习,得转依,转依而直接断阿赖耶识。即转凡夫,舍凡夫法,阿赖耶识灭。此识灭,则一切杂染烦恼断灭。转依与阿赖耶识相互矛盾,所以对治断灭阿赖耶识。《决定藏论》认为阿赖耶识被对治故证阿摩罗识。转依即转换依,即把以阿赖耶识为依加以转换。可以理解为被转换后只是阿摩罗识。此外,重要的是其认为无漏种子也在阿赖耶识中,所以并没有进行任何特殊说明。在具有全部有漏种子的阿赖耶识中,无漏种子也存在其中。对此,如果也没有进行任何解释,对于后人来说则就是一大缺点。可以看出这个问题在古代并没有经过详细的思考。此事如果仅按照后人的观点加以思考则有些过分,所以只能如此接受,把其看作是一种从容不迫的态度。上述情况也出现在其他地方。这些内容在佛教思想研究中曾有过探讨。

如前所述,与"阿摩罗识"相同阐述了"转依"。"转依"是 āśraya-parāvṛtti 的译词,"阿摩罗识"是 amala-vijñāna 的音译译词。如果使用其中的某一个词语,则完全不能获得其作为另一个词语的译词或音译词的理由。所以,可能是梵文原文中就不同,抑或译者在翻译之际进行了改变。哪个词是原文中就有的词语,对此,我们还需要进一步考察和推断。阿赖耶识与转依即阿摩罗识的差别有五种。

一、"阿赖耶识体是无常,有取受性。转依是常,无取受性。缘真如境(实际上是"得境"),圣道方能转依故。"[1]

"有取受性"在《决定藏论》中作"有漏法"。注释者解释为赖

---

[1] 译注:《瑜伽师地论》卷第51。

耶由取生,復生取,亦解释为取共果。或许"有取受"是 sa-upādāna 的译词,upādāna 是"取",也可译为"受",故译为"取受",当然因为有烦恼之意,所以是"有漏"。"共果"可能是共变之果,当然其也有烦恼。阿赖耶识是杂染有漏的根本。此外,关于"转依",注释者分为三种,一、转依的了因,即十地的圣道;二、是所转,即是赖耶杂染的种子;三、是转依之体,即是断惑所离择灭。此外,又解释道:一、心转依,谓真如转而作所依;二、道转,即无分别智,此是能转;三、灭性,即择灭无为,此所缘即是择灭,是所缘之智能断惑的灭的所得,故建立,其不是实法。[①] 哪一个解释都说明了"转依"就是择灭无为,由智断惑,心把真如当作所依。圣道和无分别智的所指都表示同一个意思。但是,如果真如为所依,那么必得真如之境。绝不可能任何时候都以真如为境而缘。若真如为心所依,则心和真如将不对立。这就是阿摩罗识。不得不说择灭无为本身并没有积极性。

二、"阿赖耶识,恒为一切粗重所随,转依究竟远离一切所有粗重。"[②]

在《决定藏论》中,"粗重"作"粗恶苦果",在《三无性论》中也采用"粗重"之译。有各种各样的解释,可以看作是微细的种子性的烦恼。既然认为"转依"完全无此粗重,那么"转依"是什么,其就是"择灭无为",所以只能称其为"无"。

---

① 译注:《略纂》卷第十三作"一心转依。谓真如转作所依也。二道转。即无分别智。此是能转也。三灭性。即择灭无为。此之诸论即择灭。由能缘之智能断惑。缘真如灭所得故而建立。非是实法已下释难"

② 译注:《瑜伽师地论》卷第 51。

三、"阿赖耶识，是烦恼转因，圣道不转因。转依是烦恼不转因，圣道转因。应知但是建立因性，非生因性。"[①]《决定藏论》中只作"依因"，而不作"生因"。

四、阿赖耶识是杂染的根本，故于善净和无记法中不得自在，然而转依于一切善净、无记法中得自在。[②] 因为转依是纯无漏。

五、在此明确已转依之相。阿赖耶识的已断灭相即此识正断灭，故舍两种取，其生犹住，恰似变化身。[③] "舍两种取"即一、未来的生存苦因已被断灭，即舍未来的生存之取；二、于现在的一切烦恼因被断，即舍现在一切杂染所依之取。换言之，非生于来世，现在的粗重烦恼断灭，取被舍，故得阿摩罗识的因缘，此身自在，仅寿命存在。这一点均为超经验，并非任何人可以了解，所以注释者所作的各种阐释也仅仅是为了随顺逻辑而已。《论》的文中引用了经证。以上就是杂染根本、解释趣入通达、描述修习作意、明确转依特性，阐释了阿赖耶识的杂染和还灭。

上述内容是依据胜义道理建立心意识的名义差别，就连注释者都认为，此"胜义道理"，胜于小乘称胜义，决不是胜义谛之意，此在前面亦有叙述，具有重要意义。即是于俗谛阐释心意识的差别，而不是真谛，即在一般俗谛中分为胜义和非胜义二种说，所谓非胜义说，即小乘说。此俗谛中的胜义道理是可以决了三界等中诸心意识的一切杂染和清净的道理，因此阿赖耶识完全在俗谛的

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第51。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"又阿赖耶识。令于善净无记法中不得自在。转依令于一切善净无记法中得大自在"。

③ 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"又阿赖耶识断灭相者。谓由此识正断灭故舍二种取。其身虽住犹如变化"

胜义道理中被论述，故不过是方便说而已。但是，在其他地方所说，即小乘所说，心意识之理唯随教化众生的机根教养差别，是为了具有婴儿慧的人等的权说方便，是令入法的方便手段。婴儿慧者指小乘者，对其所说就是权说方便。进而认为如上述胜义道理一样，心意识之理说也是俗谛方便说，在真谛说中阐述诸识一体，但是对诸识一体之说的详细解释还没有发现，所以《瑜伽论》是阐述俗谛说的论著，俗谛中的世间世俗就是小乘说，道理世俗就是如上所述之说。然而，因为根据以上论述可以获得解脱，所以是完整的论说，是不存在缺陷的道理。

六、最后，关于阿赖耶识和转识即《决定藏论》中的阿罗耶识和六识，阐述了成就和不成就的四句分别。在注释中认为，依据不现起而名为不成就，所以，"成就"就是"现起"之意。《决定藏论》中采用了"有"和"无"。动词"成就"的原词或许是 sidhyati（或 sidhyate）的翻译，表示"成"、"完成"，同时也有"生"、"生起"之意。第一句中的"成就阿赖耶识，不成就转识"表示五位，即无心睡眠、无心闷绝、入无想定、入灭尽定、生无想天。如《决定藏论》所述，此处所说的"转识"指六识，看不出来其承认第七末那识的别体。之前也曾论述过这一点。灭尽定被认为是不相应法，与此处的意思相同，而且不是实物有，而是假有。第二句的成就转识，不成就阿赖耶识之时，即表示阿罗汉、果位独觉、不退菩萨、如来共住有心位之时。第三句的两者俱成就，即其他众生住于有心位之时。《决定藏论》中作凡夫人、须陀洹、斯陀含、阿那含在有心位时。第四句的俱不成就时，即入阿罗汉、独觉、不退菩萨和如来的灭尽定及入如来的无余涅槃。虽然本文作了如上论述，但是在

《瑜伽论》的注释者看来，原文论述过于粗糙，因此不得不作种种修改和补充，在此方面所作的努力远比正文的解释要多，更加详细。注释者均认为护法说为权威，是绝对，即使弥勒菩萨也比不上，因此所有的一切都应该与护法说保持一致。这样强行会通辩论的结果导致了其更加详细。事实上，在对本文的会通辩论中，可以追寻到中国佛教独自的思想发展脉络，然而在此却不能涉及这些问题。关于以上说法暂且不论，接下来进一步考察《略纂》之言。关于上述第四句，《略纂》作：

> 第四句通灭定等论故言及如来等，非不退菩萨及如来实亦入无依涅槃，此约六识转，不约第七，亦庵末罗识，此云无垢识，唯在佛果，即第八异名，有云第九识。（第四句因为论述了全部的通灭定等，故言"及如来"等，也不是不退菩萨及如来实亦入无依涅槃。此约六转识，不是约第七识。亦庵末罗识，此云无垢识，唯在佛果，即是第八时的异名。有云第九识。可以如此训读）

《略纂》中作"非不退菩萨及如来实亦入无依涅槃"，对论文进行了修改。《决定藏论》作入阿罗汉、辟支佛、菩萨、世尊灭尽定，以及入世尊无余涅槃，即无阿罗耶和六识。特别作"入世尊无余涅槃"，所以，《瑜伽论》的原文一定与两种译文一致，故《略纂》的修改是护法说的内容。另外"约六转识不约第七"的内容，没有忠实于弥勒菩萨的观点，不过是个人的见解。此四句并没有包含所有，不过是不完整的言论，因此，其最终得出的结论就是必须承认护法说比弥勒菩萨说更胜一筹。此外，所谓的"庵末罗识"，第八识总是存在于佛果中，所以不能说第四句中提到的阿赖耶识和转

识绝对无，是一个例外，从此意义上进行了附加说明。这样的说法不免有些言过其实。“庵末罗识”就是 amala-vijñāna，与阿摩罗识相同，在前面被用于与转依相同的表述。在真谛系统中也叫第九识。如前所述，究竟“转识”和“阿摩罗识”中的哪一个存在于《瑜伽论》中，这是一个问题。在第五十四卷叙述识住寂止的地方作“又复对治所摄净识名无所住”，《决定藏论》中作“阿摩罗识对治世识，甚深清净说名不住”。《瑜伽论》把“阿摩罗识”当做“转依”来论述。由此可以推测前面均为阿摩罗识。此外，“诸识自性非染”，故如心性本净的经中所述。提到“无漏识”应该就是指“阿摩罗识”。“庵末罗识”为机缘，严格地说不能称为识，所以转依变成了后世的阿摩罗识。如果是这样的话，那么，可以说《瑜伽论》正文中表现了这种变化。但是，因为没有梵文，所以无法确定。

在以上四句分别中，心意识的差别义结束后，以下是结合本地分的五识意地的阐述进行的抉择。即解释了于诸识阐释皆自性等五义的抉择，所以，以上论述了心意识，五识意地的论述并不是完全根据论文原文而进行的论述，可以说是针对五识意地的普通解释，属于一般性的评述。在说明五识意地时，即使将此全部考虑在内，也没有对其加以论述。事实上，一般不会如此考虑，只会各自总结论述五识意地。若如此，则以历史的视角来看，或许在这一过程中应该允许思想的进步和系统化。但是，这并不意味着把论述者作为异己对待。

第十六章　末那识

第　一

在上文中，我们已经屡次就末那识进行了相关解释，在此将对其作进一步的总结性说明。最应该引起注意的地方之一就是上述证明阿赖耶识与转识之间俱转的句子。阿赖耶识俱转为一转识即末那识。

（一）何以故？因此末那是恒与我见慢等共相应思量的行相。无论是有心位还是无心位，恒与阿赖耶识一时俱转，缘阿赖耶识，以为境界，是执我与起慢的思量行相。[1]

同时，认为即使在无心位，末那也存在，末那识始终与阿赖耶识共存。在表述阿赖耶识与转识有无的四句话中的第一句为：

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作"何以故。由此末那。我见慢等恒共相应思量行相。若有心位若无心位。常与阿赖耶识一时俱转。缘阿赖耶识以为境界，执我起慢思量行相"

（二）成就阿赖耶识，不成就转识[1]的情况下，即是五无心位。第四句为：

> 均不成就时，即入阿罗汉、独觉、不退菩萨与如来的灭尽定之时。[2]

因此，如果入灭尽定，末那识将不存在。在句子表面上，很明显与前述内容相矛盾。因此，注释者将其简化为六识，而不是将其简化为第七识。注释者并未表明这一点，所以四句并非贯穿全部。既然如此，那么，如果将此项的“转识”解释为不包括末那，则也无妨。如果认为此（二）的“转识”只包含前六识，那么，与（一）“末那成为一转识”不协调。换言之，此间存在着关于末那的矛盾。存在着“转识”的名称只指六识与也包含末那这两种意思。其中哪个才是《瑜伽论》的古老用法？《决定藏论》不讲“转识”，而是称“六识”，对于（一）的情况，不称一种转识，而是称“一识”，将之称为“心”。此“心”是意的异译。在安慧的《唯识三十颂释论》中，“转识”仅指六识，相当于末那者则仅称为“污染意”。《显扬论》中也将末那经常称为“意根”，偶尔称“污染意”，这一点不同于《瑜伽论》的译文。从这些来看，“转识”即使在《瑜伽论》中，古时也指代六识，并不是包含末那。即使在“无心地决择”中也没有丝毫提及“末那”。因此，此种古老用法存在于（二）中，安慧也遵守这一用法。另外，在阿赖耶识与转识的互为二缘性项目下：

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作“或有成就阿赖耶识非转识”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作“或有俱不成就。谓阿罗汉若诸独觉不退菩萨及诸如来、入灭尽定处无余依般涅槃界”

（三）又，由有阿赖耶识故，得有末那，由此末那为依止故，意识得转。《决定藏论》作有阿罗耶识时，意识得生。[1]

《显扬论》将此末那译为"意根"，然而，"意根"通常是指六识于过去落谢，因此"末那"也当然必须如此。据第一卷的"意地第二"，作为第六识的所依，俱有依，据注释者的解释，因为意识中没有不共的俱有依，故简略不进行说明，等无间依是意，种子依是阿赖耶识。据此可知，此处的末那是"等无间依"，阿赖耶识不过是"种子依"。根据注释，又由于赖耶生彼末那成为依止，故意识得转。窥基认为，由于以第八识为境，故得起第七识的见分，又由于第八识中的种子，故得第七识生，由于具此二意之故而作此学说。这完全是护法说的解释，或许此外没有解释，或许其他解释未被论及。然而，还不能说上述内容就是对论原文的忠实解释，因此，令人怀疑其是否忠实于所译《瑜伽论》的最初原文。关于五识的二缘，称（一）善恶三性的转识起时，一切皆以阿赖耶识为种子而生，（二）阿赖耶识执受色根，因此，五识依之而起作用。在（二）之中，由于没有叙及意识，所以等同于说对于五识的五色根的依止。如果说对于意识有意根的依止，那么，一切具足。接着，列举五根五识的比喻，意识中也存在着意根，这一点很明确，毫无疑问。因此，称"得有末那"，接着"以末那为依止"这二次的"末那"的音译完全不需要。让人想象其潜藏着一种企图，即欲令人如同第七识般加以看待。《显扬论》翻译的当时，这种意图并未明确。

---

[1] 译注：日语原文如此排列。

第　二

在第一卷的“意地第二”的开始，已经讲过五识身相应地。云何是意地。谓应知此亦有五相，(1)自性故；(2)所依故；(3)彼所缘故；(4)彼助伴故；(5)彼作业故。(1)云何意是自性，谓心、意、识。心谓一切种子之所随依止性、所随依附依止性。体是能执受且异熟所摄之阿赖耶识。意谓恒行的依止性之意及六识身的无间灭之意。识谓现前了别所缘的境界。(2)所谓彼所依，等无间依是所谓的意，种子依谓如上述的一切种子的阿赖耶识。(3)所谓彼所缘，谓为一切法，如其所应，若是不共者的所缘，即为受想行蕴、无为与无见无对的色、六内处以及一切种子。[1] 后面也对(4)(5)进行了详细说明，但是没有必要，因此加以省略。

由于是作为说明五识身相应地的后续，故而阐述了意地，所以明显是对第六意识的说明。即阐述第六意识是其主题。如表1、表2[2] 所示：

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第一中作“已说五识身相应地。云何意地。此亦五相应知。谓自性故。彼所依故。彼所缘故。彼助伴故。彼作业故。云何意自性。谓心意识。心谓一切种子所随依止性。所随(依附依止)性。体能执受。异熟所摄阿赖耶识。意谓恒行意及六识身无间灭意。识谓现前了别所缘境界。彼所依者。等无间依。谓意。种子依。谓如前说一切种子阿赖耶识。彼所缘者。谓一切法如其所应。若不共者所缘。即受想行蕴无为。无见无对色。六内处及一切种子”。

② 译注：表1、表2均为译者按照原文图形所重新制作，表1对应原文中的上方图示，表2对应原文中的下方图示

表 1

<table>
<tr><td rowspan="4">(1)意自性</td><td colspan="2">心:一切种子所随依止性、所随依附依止性、体能执受异熟所摄阿赖耶识意</td></tr>
<tr><td rowspan="2">意</td><td>恒行依止性意</td></tr>
<tr><td>及六识身无间灭意</td></tr>
<tr><td colspan="2">识:现前了别所缘境界</td></tr>
<tr><td rowspan="3">(2)意所依</td><td colspan="2">○(关于俱有依,因无不共俱有依,故省略不讲)</td></tr>
<tr><td colspan="2">等无间依:意</td></tr>
<tr><td colspan="2">种子依:一切种子阿赖耶识</td></tr>
<tr><td rowspan="2">(3)意所缘</td><td colspan="2">一切法、如其所应</td></tr>
<tr><td colspan="2">若不共者所缘:受想行蕴、无为、无间无色对、六内处及一切种子</td></tr>
<tr><td>(4)意助伴</td><td colspan="2">五十三心所</td></tr>
<tr><td>(5)意作业</td><td colspan="2">对于五识的业七种、不共业十五种</td></tr>
</table>

表 2

<table>
<tr><td>(1)眼识自性</td><td>依眼了别色</td></tr>
<tr><td rowspan="3">(2)眼识所依</td><td>俱有依:眼</td></tr>
<tr><td>等无间依:意</td></tr>
<tr><td>种子依:一切种子、执受所依、异熟所摄阿赖耶识</td></tr>
<tr><td rowspan="2">(3)眼识所缘</td><td>○</td></tr>
<tr><td>色、有见有对</td></tr>
<tr><td>(4)眼识助伴</td><td>三十六心所</td></tr>
<tr><td rowspan="2">(5)眼识作业</td><td>○</td></tr>
<tr><td>六种</td></tr>
</table>

表 2 中作为参照列举了关于眼识的五相。在此,即使关于耳、

鼻、舌、身这四识，除了特有之处不同外，其余完全相同。所谓意的种子依的一切种子阿赖耶识省略了“执受所依”、“异熟所摄”八个字。省略了八字，于耳识等四识也相同。考察这些，则我们判断单纯的“意地”的“意”本来应该是“意识”。注释者也将应称为“意识身相应地”中的“识身相应”的三词（“相应”在梵语中是一个词）省略，单纯地将其解释为“意”。因此，毋庸置疑“意”就是“意识”。注释者虽然这样说，但是还是使用了“心意识”，名字即使是三，其所指是一个，在“意根”的意思中取“意”，称“实义门中虽有八识，然而在随机门中只有六识，六、七、八识也同是第六摄。就所依名，故只称意”[1]。所谓的“第六摄”，虽然也可以解释为将第六意识略称为第六，然而，“就所依名”的“所依”是意根，不是意识，由此可见，“第六”就是指针对五根的第六的意根。因为前面是五识身，称为眼识等，所以接着讲下去必然是第六的“意识”。然而，单纯称“意”，既与“根”相通，也与“识”相通，因此，存在着自由适用的惯例，但是直接就是“意识”。因此，此处“心意识”中的“识”为主，针对之后的所依、所缘、助伴、作业的所有第六意识进行描述。可是，第六意识是意之识，所以，在此针对“意”加以论述也很恰当。既然如此，那么，“六识身无间灭意”必须与接下来的“所依等无间依”的“意”完全相同，也与“恒行依止性”的“意”是同一物。而且，其并非与主题的“意地第二”中的“意”完全不同。因此，在“意自性”中将恒行依止性的“意”与六识身无间灭的“意”作为“意”进行列举，在此就是重复，没有意义。另外，作为心，将

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第一之上作“又实义门虽有八识。然随机门但有六识。六七八识同第六摄。就所依名故但言意”

其作为阿赖耶识,在意自性中进行列举,这一点也与作为所依的种子依是同一事物。因此,称之为心完全是多此一举。“心”即是作为阿赖耶识的“意”,同时以阿赖耶识为所依,这是什么意思呢?这难道只不过是自己依止自己之外的文意吗?因此,其仅仅是对把心意识看作异名同一物的阿含经、小乘说原封不动的列举,而且只不过是附加了三个名称的不同意思而已。有这方面的确凿证据存在。在之后引用的“有心地决择”的表述中有“据世俗道理成立诸心差别转义。知当如在前面的意地中已述”。[①] 注释者解释“在未立赖耶以前,仅据世俗称谓五、六识,完全据胜义称谓立八识”。[②] 因此,不说意自性是心意识,而应该说心意识中的意。至少加入“心”和“意”就是不正确,这一点,紧接在五识之后继续进行说明,所以应该是第六意识,并不是指阿赖耶识的心,则通过与阿赖耶识相应的心所只是受、想、思、触、作意的五遍行、阿赖耶识的所缘仅为种根器等,毫无提出异议之余地。另外,非第七末那(意)识则通过末那识所缘仅限于阿赖耶识,其相应的心所仅是我见、我慢等,丝毫没有任何可以反对的理由。并且,如果将之认为是阿赖耶识、末那识,则对于五识身,第六意识的自性含糊不清,因此必然被称为识的现前了别所缘境界。因此,如果不认为此处存在着后世的改变或者篡改,那么,过失将会殃及弥勒菩萨。一生补处的菩萨不可能有过失,因此,其一定是弥勒论师的过失,不,是后

① 译注:《瑜伽师地论》卷第六十三作“依世俗道理建立诸心差别转义。当知如前意地已说”。

② 译注:《瑜伽论记》卷第十七之下作“谓未立赖耶已前。但五六识名依世俗。具立八识名依胜义。或依世俗门施设八识”。

世人的过失。接着是解释了心。心是一切种子的所随依止性、所随依附依止性体，是能执受，是异熟所摄的阿赖耶识。由于没有梵文，所以一切都尚未明确，可是将其作为文章来看，则可以解释为“所随依止性”和“所随依附依止性”都与“体”相关，而且，该“体”、“能执受”、“异熟所摄”也是与皆阿赖耶识相关的形容性的词语。因此，可以解释主句是一切种之阿赖耶识，此间存在着形容词性的短句。“所随依止性”表示被一切种子所随，即被一切种子随逐，是成为其种子依止的性，即事物。在种子中，“随逐”一词屡次被使用，并且也用于“持”、“摄持”、“摄受”、“依”、“摄植”，所以，“随”就是“随逐”。“心”是“集起”之意，所以表示种子积聚起来。由于种子在此处随逐、随，所以把种子整体看作一个事物，称之为“阿赖耶识”。虽然种子与阿赖耶识并非不同，因为可以说每个种子都依止于阿赖耶识，所以无外乎诠释了随种子的依止者。注释者将“所随依附依止性”的“依附”根据护法说解释为无漏的种子是依附于阿赖耶识的依附，这是针对无漏种子而言，因此，前面的内容是关于有漏的种子所讲。然而，这是注释者的牵强附会之说，在《瑜伽论》中不应有护法说等，《瑜伽论》针对无漏种子也称“摄持”等，并没有采用其他特别的文字。“附依”的梵文虽未辨明，但是在“菩萨地”梵文的第十页中有 pāpamitra-samśraya，译为“依附恶友”，因此“附依”的梵文是 saṁśraya，与 āśraya、āśṛta 等并非不同。然而，与此是否完全相同，却尚未辨明，而且《显扬论》、《集论》、《杂集论》中也未发现“依附”一词，所以更加难以判断。如果重点看“依附”中的“依”，则明显其是与 āśṛita 相关的文字。即使重点看“附”也不会发生改变。“随逐”、“持”、“摄持”、“摄

受"、"摄植"、"依"中的任何一个大概都不能说具有"附"的意思吧。由于我们孤陋寡闻，因此无法了解，我们只能想象到"附随"这种含义。就是"逐"等的意思吧。说到"所随依止"，其也包含"依附"之意，但是仅仅如此大概并不够充分。因为是常依止之意。尽管如此，如果认为"依附"肯定是护法说的含义，则可以断定这是后人附加篡改的内容。因此，"心"的意思就是具有种子的一切，就是执持之的异熟性的阿赖耶识。

接着指出，意是恒行依止性意及六识身无间灭意。[1] 恒行依止性意并不是从一开始就存在，六识身一刹那作用后，次刹那在过去中谢落，这就是意根，其是不间断地在每个刹那产生的现象，因此意根恒存在，所以其无非就是恒行依止性意。六识身起作用，习气残留，这是必然，然而，《瑜伽论》并没有这样认为。这是《瑜伽论》的缺点。习气是种子，种子被阿赖耶识所持，而不是被意根所持，如果从这一点来说，则恒行依止性意不具有任何实体，只不过仅仅是六识身的无间灭意。如果即使恒行依止性意存在，其不过是种子，因此，应该被阿赖耶识所摄。因此，即使并举依止性意、无间灭意，也没有意思。意是依止义与思量义，因此，这种并举只是一个依止义的意根。谢落于过去的意根作为其本身一定是无体，然而，如果谢落于过去，则就是次刹那中产生的六识身的等无间缘，其恒常继续进行，故将其看作是正生识的依止。虽然其被称作恒行依止性意，但是实际上其就是阿赖耶识。因此，立末那识而欲作别体，则就是指阿赖耶识，不是一别体。《摄大乘论》真谛释将

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第一作"意谓恒行意及六识身无间灭意"。

之作为阿赖耶识，也作阿陀那识。(《印度哲学研究》第六卷742页的叙述中有不明确的地方，因此，在《佛教思想研究》252页以后进行了说明。现亦对其加以参照。)

既然如此，那么，主题之意实际指什么呢？必须看到其就是指识—现前了别所缘境。说明中的“现前”应该训读为“在现前”、“于现前”等，或许是 pratyutpanne 或 pratyupasthite 等的译词。不是了别现前所缘境界，即使从文章上来看，另外，由于意的所缘为一切法，即使从可以是过去未来的法这一点来看，也是完全清晰。所缘境界则是重复表述。

如上所述，可以清楚此处没有论及作为污染意的末那，而仅仅是貌似被论及。

第　三

对末那识进行明确说明的是第六十三卷的“摄决择分”中的“有心地决择”。

> 诸心差别而转略由五相。一由世俗道理建立故。二由胜义道理建立故。三由所依能依建立故。四由俱有建立故。五由染净建立故。

一 所谓“由世俗道理建立”就是指依照世俗道理建立诸心差

别而转义。如已在前面的意地处之论述。[①]（前文"第二"中所列举以及之前所讲五识身）

二 我今当说于胜义道理建立差别。云何命为于胜义道理建立差别。[②]

三 谓略有二识。一阿赖耶识、二转识。阿赖耶识是所依，转识是能依。此还有七种。所谓眼识乃至意识。譬如，如水浪依止瀑流，或者影像依止明镜。如此命名依胜义道理建立所依能依的差别。[③]

四（1）复次，在此中，将诸识皆称为心意识，如果按照最胜，则称阿赖耶识为心。为什么呢？因为此识能够集聚一切法的种子，于一切时缘执受之境，缘不可知的一类器境。称末那为意，以于一切时执我我所及我慢等的思量为性。称余识为识，即谓以境界中的了别为相。[④]

（2）如此三种是有心位中的心、意、意识，一切时中俱有而转。如若眼识等转识不起时，彼如果起时，应该知道，彼增加，俱有而

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三作"云何世俗道理建立。谓依世俗道理建立诸心差别转义。当知如前意地已说"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三作"胜义道理建立差别我今当说。云何名为胜义道理建立差别"。

③ 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"谓略有二识。一者阿赖耶识。二者转识。阿赖耶识是所依。转识是能依。此复七种。所谓眼识乃至意识。譬如水浪依止暴流。或如影像依止明镜。如是名依胜义道理建立所依能依差别"。

④ 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"复次此中诸识皆名心意识。若就最胜。阿赖耶识名心。何以故。由此识能集聚一切法种子故。于一切时缘执受境。缘不可知一类器境。末那名意。于一切时执我我所及我慢等。思量为性。余识名识。谓于境界了别为相"。

转。如此，或某时四识俱转，乃至某时八识俱转。[①]

(3)另外，一意识在一时间，分别一境或者二或者多自境和他境。所以说，意识不可思议。[②]

(4)问，如果彼末那于一切时以思量为性，继续而转，正如世尊所言，出世的末那为何建立？答，名是假施设，并非一定如义。另外，对治彼的话则远离颠倒进行正思量故。即此末那任持意识，令其分别转。是故，说为意识所依。[③]

(5)此外，诸转识或于一时，一切仅与乐受相应，俱有而转，或于一时，亦具有苦受，或于一时，亦与不苦不乐受相应俱转。阿赖耶识相应的受于一切时，仅仅是不苦不乐受，仅仅是异熟生。一切识流转时，其或与乐俱行，或与苦俱行，或与非苦乐俱行等中，恒常相续流传，乃至生命终结无有绝断。所余三受，当知，是思惟之所引发，若是非俱生，则时时作意引发现前。彼为俱生受，极细微，故很难分别。当知，诸如此类等于胜义道理命名为建立诸识俱有的

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"如是三种。有心位中心意意识。于一切时俱有而转。若眼识等转识不起。彼若起时应知彼增俱有而转。如是或时四识俱转。乃至或时八识俱转"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"又一意识于一时间。分别一境或二或多自境他境。故说意识不可思议"。

③ 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"问若彼末那于一切时思量为性相续而转。如世尊说。出世末那云何建立。答名假施设。不必如义。又对治彼远离颠倒正思量故。即此末那任持意识令分别转。是故说为意识所依"

差别。[1]

五［一］复次，阿赖耶识中无有烦恼共相应者。[2]

［二］末那，(1)恒与四种任运烦恼相应，于一切时俱起不断，谓为行于我我所的萨迦耶见、我慢、我爱、不共无明。(2)此类烦恼与善、不善、无记的识俱无相违。(3)其性仅仅是隐没无记。(4)任运而起，当知，其余为分别所起，随众缘力差别而转。(5)并且，作为与末那相应的俱有而遍行之任运的四种烦恼，连损伏对治世间的治道都做不到。以何缘由，已离欲者犹现行之故。(6)随所生的处，此诸烦恼即为此地摄。当知，此地的已离欲者，此地烦恼的现行也不绝。以何缘由，此诸烦恼唯被阿赖耶识的种子所引发，于一切时，任运而生，非所对治以及能对治的境界的缘力差别而转故，无论诸离欲者的世间治道或现在前或不现前，此诸烦恼的现行不绝。(7)若是诸有学已见迹者，则在出世间道现在前时，此诸烦恼不得现行。若出于彼还复现行。(不现行)善通达之故。(复现行)永未断之故。(8)若是诸无学，则此一切种子皆不现行，当知，是诸烦恼仅仅是离非想非非想处欲之故，是一时顿断。并非

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"又诸转识或于一时一切唯与乐受相应俱有而转。或于一时亦有苦受。或于一时亦有不苦不乐等受相应俱转。阿赖耶识相应受。于一切时唯是不苦不乐。唯是异熟生。此于一切识流转时。或乐俱行或苦俱行。或非苦乐俱行位中恒相续流。乃至命终无有断绝。所余三受当知思惟之所引发。非是俱生。时时作意引发现前。彼俱生受极微细故难可分别。如是等类当知。是名胜义道理建立诸识俱有差别"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三"复次阿赖耶识无有烦恼而共相应"。

余惑渐渐断。如是等类，当知，将此命名为建立杂染与清净之区别。[1]

以上是“有心地决择”的全文，引用非常长，因为是对末那识的详细说明，故特将其引用。似乎是对末那识的详细叙述，没有可以补充之处。考察其后的“无心地抉择”，感觉似乎不是添加。

一 依据世俗道理的诸心差别转是意地所叙述的学说，注释者认为其是尚未建立阿赖耶识以前的学说，其叙述了前五识和第六意识，因此可以遵从。然而，即使其中有后人的改变或篡改，也称心意识，认为心就是阿赖耶识。另外，把六识的种子依都作为阿赖耶识，所以不能决定是在阿赖耶识尚未成立之前的学说。在《显扬论》第五卷中，诸佛的说法依据世俗与胜义二谛，其中的世俗谛，根据自性、义以及建立等七义，论说蕴的世俗义。所谓建立就是五蕴的建立。关于第五识蕴，认为种类差别具有阿赖耶识与转识两种，依差别是六识身。如下问答：

> 问：阿赖耶识于六识中何识所摄？
>
> 答：通六识所摄，藏彼种故。由此识密记摄故，薄伽

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第六十三“末那恒与四种任运烦恼相应。于一切时俱起不绝。谓我我所行萨迦耶见我慢我爱不共无明。是诸烦恼与善不善无记识俱而不相违。其性唯是隐没无记任运而起。当知诸余分别所起。随众缘力差别而转。又与末那相应俱有遍行任运四种烦恼。世间治道尚不能为损伏对治。何以故。已离欲者犹现行故。随所生处是诸烦恼即此地摄。当知此地已离欲者。此地烦恼现行不绝。何以故。此诸烦恼唯阿赖耶识种子所引。于一切时任运而生。非所对治及能对治境界缘力差别转故。诸离欲者世间治道。若现在前若不现前。此诸烦恼现行不绝。若诸有学已见迹者。出世间道现在前时。此诸烦恼不得现行。从彼出已还复现行。善通达故未永断故。若诸无学。此一切种皆不现行。是诸烦恼当知唯离非想非非想处欲故。一时顿断。非如余惑渐渐而断。如是等类当知。是名建立杂染清净差别”。

梵不为一切说。

阿赖耶识为全部六识所摄，此识为密记所摄，所以佛不为一切说。就此意思来看，在前面的意地中，六识以外，即使并未与之并列阐释阿赖耶识，也不是阿赖耶识建立之前的学说。因为其作为种子依被提及，同时于世俗不为一切说。

二 这里没有提及二的必要。在三中所阐述的阿赖耶识与转识两种被《显扬论》所继承，在前面引用的种类差别中被提及。同时，在第十七卷中指出心性有二种，为异熟及转，异熟心即阿赖耶识，转心即为眼识乃至意识、色识乃至法识、青识、黄识乃至苦识、乐识等。《瑜伽论》中转识有七种，所谓眼识乃至意识。其“意识”应为第六意识，是心、意、意识，用于四(2)，这里的“意识”仅仅单纯指代识，此并非是之后窜入了“意”一字。另外，在四(4)中并列使用了“末那”与“意识”等，从这里也可清楚看出。《显扬论》中为眼识乃至意识的“意识”是第六识，此从接下来的色识乃至法识的“法识”来看则非常明显，毫无疑问。既然如此，那么，眼识乃至意识只是六种，不可能是七种。但是，既然强调其为七种，或许是将意识分为意与识，或者意识就是指第七。除此之外，别无他法。据注释者所讲，泰(大概是神泰)认为七识的次第如第一(卷)，末那的意则为第六的依。依意而起的识名为意识，识为第七，皆为转识，以缘境而起，灭漏缚不定之故。今解亦可，据将此末那称为意识(泰云，七识次第者，如第一末那，意为第六依。依意起识，名意识，识为第七……的训读)。注释者亦感到此中有困惑之处，故只能牵强地加以解释。因为除此之外并无他解，故《伦记》也是亦

可，许据此将末那命名为意识。[1] 然而，所谓“依意起识名意识”是第六意识的通常解释，并不能说其本身把识作为第七，据将末那命名为意识则也不正确。由此，不能说“眼识乃至意识”句中包含了末那。即称为七种并不正确。认为意识就是指第七末那，不仅与一般惯例，而且还与《瑜伽论》本文相违。或许是由于译者的疏忽，或许是后世的篡改添加，或许是其他原因。另外，关于水浪与镜像这两种比喻，《伦记》指出，此如五十一卷所讲，以胜义谛之故，八识一体，如水浪离不开水一般。亦俗谛之故，八识各别，水浪之用殊故，如摄论二（略纂中有此字）师之义以此文为证。[2] 此《伦记》的“胜义谛”并不与此处论文的“胜义道理”相同，“俗谛”也与“世俗道理”不同。“胜义道理”、“世俗道理”是在俗谛中一分为二，以阿赖耶识与能转为能依所依，各自不同，将此看作是建立差别。世俗道理也如第一卷的意地，因为阐述了诸心差别转之义。然而，在此，二喻主要明确了能依所依的关系，并非以强调八识一体、八识别体为主。据此，而且，如果以“摄论二师之义”作为典籍论据的话，那么摄论师一般以真谛为立场，表示俗谛为通俗说。

四（1）对于以心意识为异名同义的历来学说，恐怕是作异名异义说的最早典籍，因此长期成为标准典籍依据。三名是集聚、思量、了别，名称有别，所以确立了异名异义。“阿赖耶识名心”、“末那名意”、“余识名识”三句如已屡次所讲，是按照梵文排列了主语与谓语，译文虽然已经失去了正确性，但是，从《集论》的梵文断片

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第十七之下作“今解亦可此据末那名意识”。

② 译注：《伦记》第十七的原文为“此二喻如五十一说。以胜义谛故八识一体。如浪不离水。亦俗谛故八识各别。浪用殊故。如摄论师义以此文为证”

来看,“集聚”是 cita(又称为 citatā)、“思量”是 manyanā(又称为 manyana)、“了别”是 prativijñapti(又称为 vijñapti),所以只与三配当,似乎不一定具有精密的特质。

四(2)心、意、意识的“意识”不一定是窜入添加了“意”字。在这里,有“意”字反而合乎语法。因此,意识是第六意识。(3)中也如此。由于(2)中称作“八识”,所以前面的“眼识乃至意识”是错误。

四(4)由于末那的思量就是将我我所执为阿赖耶识,所以解释了可否称出世无漏末那的疑难。此时的“末那”是假施设,并不是执思量的我我所的含义。这是牵强的解释。“思量”一语本身并不是必然存在“执着”之意,而是以污染末那称思量,只不过是添加了“污染”的意思而已。对治彼即末那,则是远离颠倒,即执的思量的我我所,进行正思量,解释为无我,所以“思量”也是正思量。即“思量”并不只是表示执我我所意思的词语。同时,末那是意识的所依,所以染污意识。于此项中,注释者认为末那只有人执,对于也有法执的异说,列举了与通常所讲的末那和出世末那等相关的种种学说,末那执我我所以及我慢等。“我所”决不能说只是乘文章的气势所讲。“出世末那”不被说成是末那。这里没有讲述(5)的必要。

五[一]、[二]中对于最应注意的部分进行了阐述。(1)关于末那,虽然明确说明了与四种任运烦恼相应,但是却屡次进行省略。不知道为什么要屡次省略,是否从一开始就确立了四烦恼,还不明确。“任运”一般用于法尔、自然、无功用、无作意等意,在此是哪个梵文单词的翻译尚未明确。或许为 dharmatā(法尔),或干

脆说其为 svatas 等的译词。关于此等烦恼,因为常被称为“俱生起”与“分别起”,故此处的“任运”可以看作“俱生起”的意思。在《显扬论》第十九卷中有“此烦恼皆是俱生,非分别起”。[①] 另外,所谓此烦恼于一切时相应,其与末那于一切时思量的含义相同。关于“一切时”,如前所述,若按照后世的学说则不正确,至少需要除却圣道现前时、处于灭尽定时、于无学地。《显扬论》在解释意的时候也有不详细之处,故如《瑜伽论》的普通情况,进行了预想,加以了省略。《集论》中明确表示此除外。通常,“我我所行萨迦耶见”中,“我我所行”只是与“萨迦耶见”相关的形容。当然,也可以与“我慢”、“我爱”相关。通常情况下,并没有行于我我所的形容词,并且,只在“我我所”处省略“萨迦耶见”。无论是“我慢”还是“我爱”在称作一般的心所的时候,并非是此名,因此,“我慢”是慢,“我爱”是贪。另外,“不共无明”通常只是无明,或为我痴。“不共”在《摄论》中用于阿陀那识存在论证之时。“不共无明”也作“独行无明”。“不共”是 āveṇika(avidyā āveṇikī)的译词。注释者列举了佛的十八不共佛法的“不共”进行解释。(2)是理所当然,为此,我们的善无论如何都是有漏善,得不到无漏善。(3)“隐没无记”,在其他地方均作“有覆无记”。第五十一卷中,也是“有覆无记”,似乎哪里都没有“隐没无记”。“有覆无记”是 nivṛta-avyākṛta,与阿赖耶识是无覆无记(anivṛta-avyākṛta)不同。由于 nivṛta 是被覆、被隐藏、被去除等的意思,所以“隐没”对“隐”字的部分进行了强调,只是“有覆”的异译而已。(4)“任运”在此被用于与

---

① 译注:《显扬圣教论》卷第 19“摄胜决择品”第十一之三。

分别相对。(5)此处四烦恼被称为“俱有遍行”。《显扬论》第十九卷中作“遍行一切位与一切有漏善等心。俱时现行不相违故”,另作“最后金刚喻定之所顿断”,进而“若生此界中补特伽罗。当知此意相应烦恼。即是此界体性所摄”。[①] 因此,此处与下面的(6)的意思大体可以了然。已离欲者是断欲界修惑者。注释者在(6)中关于“所对治”与“能对治”等等进行了解释,认为“明末那识不同所治六识。要待根境作意缘力方生。亦不同彼能治圣道,要待见真如境解力方起。由此道理世间治道若起不起此惑恒行”。[②] (7)“已见迹者”即入见道。“出世间道”即圣道。这里也应该包含灭尽定,然而《瑜伽论》没有明确说明。(8)前项中针对有学进行了说明,因此,此处针对无学进行说明。“非想非非想处”位于无色界四处的最后。如果离开此欲,一时顿断,则已离所称为“金刚喻定”。

《瑜伽论》的注释者均为玄奘的系统,该系统以护法说为唯一准则,对于《瑜伽论》的学说,也认为应该全部与此一致。玄奘自己的观点也是这样,而这一倾向体现在《瑜伽论》的翻译上,因此,无论是译文还是解释都必须十分谨慎考察。即使在《瑜伽论》的本文中,尤其是译文,也会存在变迁、改变或者篡改的地方,由此来说,实际上的《瑜伽论》研究并非一件容易之事。即使能够参照藏译本,如果藏译本也经过了变迁、改变或者篡改,则不能立即断言其具有权威。我们将一边注意这些问题,一边考虑前面引用的注述部分,进行以下归纳总结。

---

① 译注:此处所引皆出自《显扬圣教论》卷第19“摄胜决择品”第十一之三。

② 译注:此处所引出自《瑜伽论记》卷第十七。

恰如已数次论及的，阿赖耶识是轮回者，是作为先决条件的所立，因此，作为其本身的性质，不可能作为一个具体东西而实际存在。就连轮回也已经不过是先决条件、信仰，并非实际存在，然而从宗教的角度就是实际存在。就这一点而言，阿赖耶识也是宗教上的实际存在。整个佛教都承认轮回，但是在中国佛教中并没有像印度佛教那样受到重视，甚至不以其为线索的教理也能得到发展。当然，其中一定也预设了轮回，但其所指的轮回实际上是我们的日常生存，而意欲解决人生问题的佛教即建立在此上。轮回无非就是日常生存的一部分，基于这样的观点，日常生存也构成轮回的一个断面。若将日常生存延长到过去和未来加以考虑，那么轮回观点的成立也就顺理成章了。由于轮回指日常生存的不断相续，所以阿赖耶识也是不断的相续，与日常生存相同，时刻不断地生灭变迁，所以涉及过去和未来。因此，即使于现在生存中，从最初就已经存在，所以《解深密经》中认为，身分生起中有一切种子心识，[①]将其称为阿陀那识。阿陀那识是执持识，已生则是维持身心环境一切的中心。这也被称为阿赖耶识或心，一般情况下，容易被误认为实体我，因此这些不针对愚者或幼童讲述。这是自我阐述阿赖耶识与印度普遍的轮回主体之实体我相似的内容。护法说认为，阿陀那识是也存在于佛果位中的识的名称，这一点完全错误。在安慧《唯识三十颂释》的最后部分引用的偈文中指出，阿陀那识以一切种子和烦恼种子等二障为特质。此偈与无着造颂、世亲释的《六门教授习定论》的第三偈不协调。阿陀那中有执着之

---

① 译注：《解深密经》卷第一作“身分生起，于中最初一切种子，心识成熟展转，和合增长广大”。

意，即使从字面意思来看也是理所当然，作为印度人，是绝对不会承认阿陀那识存在于佛果位中的。如果不认为这是《成唯识论》译者玄奘与窥基的错误，则护法的过失便在所难免。阿陀那识具有执着之意，所以在其异名的阿赖耶识中也必然存在着有漏无漏两种种子。分为“依止”与“依附”等于儿戏。《瑜伽论》中指出，阿赖耶识是生一切杂染法的根本，同时，摄持摄受顺解脱分、顺决择分的善法种子。据此，善法为明盛，[1]终得转依，证得阿摩罗识。能够想象此处应被称为阿摩罗识者，因种种事实可能将其误以为就是阿陀那识了。对于中国人来说，并不像印度人那样，因为没有语感，所以不能直接引发感情（其实的例子在末那名意的句中得到最充分的表达），因此，存在错误也在情理之中。然而，阿赖耶识是无覆无记，作为烦恼没有与其相应者；因此，所谓如同末那四惑者在其中，作为其本身被包含，估计作为任何事物都不太合适。考虑到这些，才不得不将阿赖耶识进行二分。将阿赖耶识看作阿陀那识，则经中也指出容易被误认为实体我。因此，如果将阿赖耶识进行二分，则我见最应该被重视。在阿赖耶识中，与阿赖耶识相关，我见发挥作用，这就是阿赖耶识的分裂，阿赖耶识也成为我见的对象，同时也具有我见。这就是不得不将阿赖耶识进行二分的原本意思，言诠为因分裂故二分。所谓在末那中，以阿赖耶识为对象，即只在内起我我所之见，此外不起作用，此表示了分裂之后。然而，作为我我所见生起的依止，不能以通常所讲的阿赖耶识与之

---

[1] 译注：《瑜伽师地论》卷第五十一作“阿赖耶识是一切杂染根本。复次阿赖耶识所摄持顺解脱分。及顺决择分等善法种子。此非集谛因。由顺解脱分等善根与流转相违故。所余世间所有善根。因此生故转更明盛”

对应，这是因为已经分裂。在此，除了考虑意之外，无应该考虑之物。《瑜伽论》第一卷的“意地”中，作为心意识的“意”列举了恒行依止性的意和六识身无间灭的意两种。实际上其最终为一种。无间灭的意是次刹那的六识的依止，是不断的连续，因此称之为恒行。实际上，其原本只是阿赖耶识。据此来看，这里并未讲到污染的末那。可是，在六十三卷“有心地决择”中，仅对污染末那进行了详说，在五十一卷中则是进行了含糊其辞的论述。因此，在《瑜伽论》中也存在着不确定的部分，让人感觉其就是论述与不论述之间的过渡期。据此来看，《瑜伽论》中，并非从一开始就确定要讲述第七末那识，而是在过渡期的中途对其进行了论述。因此，根据所讲之文来看，其可以称得上是确定的学说，因为其是从后世学说的角度所见。从不确定的文句来看，则是与上面相反的理解。如果只从前者的观点来看，则变成不具有历史性发展的观察。进而，若根据这一观察，那么在玄奘的译文中，如果是末那的话则为染污末那，其他情况则将其译为意。总之，所谓的末那如同以上所讲在于阿赖耶识的分裂。在种种方面与阿赖耶识相似，偶尔为同一。并非如同后世所讲的那样，甚至确切主张为别体。因此，作为《瑜伽论》，八识说并非为本来确定之说，当然还未构成八识别体说，因为过去阐述六识与阿赖耶识，所以，应为末那识的事物并不存在。这一点可以说与《解深密经》的观点相同。注释家的注释就是略不说第七识，《解深密经》的观点是没有必要顾及此类注释家之说。此类学说只是护法说，对全部进行了解释，没有任何历史性的观点。如果认为护法说为最上且为最后的观点，则这种观点不能被称为学术研究，因为其不过是没有看到护法错误的信仰而

已。尽管印度的唯识说中尚有很多不清楚的地方，但其决不是可以以护法说统一的单纯事物。关于上述诸点的不足之处可以通过《佛教思想研究》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》等研究中的叙述加以补充。如果从把《瑜伽论》神圣化的角度来看，作为人师的护法之说则没有顾及的必要。

实际考虑来看，对于我们来说，仅仅是过去所讲的六识存在，无论是阿赖耶识还是末那识，事实上并不存在。称六识于过去落谢为意根，与阿赖耶识、末那识一样，也是思辨的产物。并且，小乘虽然作六识，但是其把五位七十五法的心只算作一，而并非六种。这是符合实际的观点，因为仅仅是六窗一猿比喻中的一猿而已。然而，不可将此比喻理解为在六窗外还存在着其他的一猿。来到一窗时候的一猿是一窗发挥作用之时，窗与猿不应该是两个事物。据说后世的小乘中也出现了六识别体的观点，无论如何习惯于八识别体的观点就是导致此观点产生的基本原因吧。持八识别体观点的人们声称自无始以来就有八识之别，甚至指出不承认之人为愚人。然而从公平的角度来看，到底谁是愚人呢？这种观点应该是以自我反省、考察自己的心为根底进行解释，然而别体说的人们却没有这种反省考察。然而，如果进行反省考察，只要将心也算作一加以实体看待，就不能说其符合事实。尽管如此，将其作为实体看待，认为建立阿赖耶识、末那识是为了实践，则可以承认其具有重大意义，愿意遵奉。只是建立八识，与其他观点抗争的古来习惯并不是非常明智之举。

我们进一步推进考察。“识”是了别之义，这是小乘以来的解释，就此没有异议。在《集论》的梵文片断中，“了别”是 vijñapti 的

译词，其表现的是作用，通过表现这一作用可以推知，其不可能是体。然而，唯识家一边称识是了别义，一边又称八识体别，即将其视为体。进而又认为，心所各自与八识相应结合，但是由于心所是用，所以便把识看做体，从“心所有法”这一译词中也清晰地看出，心所也被视为体。这样的说法，不是实体观点的滥用，又是什么呢？我们完全无法得知，在中国或在日本是否曾经存在过对于此类观点进行反省之人，即使包括现在。自古以来，就是将用作为体，并且在体有用，其用中也有用，由此使实体论发展成二重乃至三重。自古以来没有人对此感到奇怪，因此，唯识家的观点中存在着令人感到惊讶之处。了别甚至指感觉、知觉、判断，在用上完全同一。实体论竟然到达如此极端的程度，如果将用作为其他而去除，那么，其体则指何？这完全是单纯拘泥于文字而无反思，只不过是把事物看作某种存在的观点而已。因此，心所等是俗谛有，是假有。进行这种心所间的关系或正不正的批判等，是否不可能有所得吧？从这种观点来看，应该说作“八识体别”等就是单纯的文字游戏，并没有任何其他含义，不承认这一点的我们则被称为愚人。究竟谁是愚人呢？总之，关于实体地看待识，将六识作为心算作一，从这一点来看，可以说未必就是实体观点，然而，称六识时，已经进行了实体看待，此实体看待的观点已经被原封不动地继承下来，所以，即使在大乘中对此也没有予以反省并加以考察。当然，从道理世俗的立场上来看，这样也无可厚非。由于这一点从来没有进行过深度反省与考察，完全没有被意识到，所以，视作体，思其用，乘其势，以至于其用呈现出被看做实体的奇特观点。因为一切都得到建构和解释，所以即使到了后来，也不能根据事实对其进

行考察及其纠正。进一步考察也会认为，对于我们来说，一般情况下实体观是固有的惯习，是无奈之举。总之，在我们的日常生活中，假如对激怒等时进行事后思索的话，就会发现那时只有愤怒，而并不存在其他的心。即使不是被激怒，而是心作用独自起作用的话，其也是心的整体，而并不是同时存在着其他的心。所谓的心只是当时的心作用，并不是具有令其心作用存在的其他的心。因此像这样过后反省愤怒的话，就会想起同样的愤怒在午前、在午后或在过去的某个时刻出现过。它们不仅是时间上的不同，而对象也不同，强度也不同，分别种种，然而在愤怒这一点上则完全相同。于是，我们将愤怒思考为一种心作用，思考为愤怒这样的一种东西。此类概括作用自然产生。在概括作用中，存在着舍弃各个事情的抽象作用，因此，并不是得知了愤怒这一种东西是什么，并不是应该具有实体的东西。然而，愤怒并不是作用上的东西，因为一直被认为其必须为某种作用，因此，就会想定一种主体上的愤怒之物，就会把每个具体的愤怒看作是其作用的表现，就会在愤怒中假设其主体，认为其主体具有愤怒作用的属性。由此把愤怒称为心所有法。进一步而言，将愤怒作用看作是对于每个具体的愤怒来看，则会产生如同主体与属性作用的观点。此类事情在日常经验上实际存在。此类就是思考心、心所的心理基础。因此，心、心所，其到底为何则无法判明，不仅如此，事实上也不存在。关于识的以上考察或观点也是如此成立，完全不知其为何物，而且事实上并不存在。因此，仅仅采用作用的名称，将其称为集起之义、依止思量之义、了别之意等，始终只不过是模棱两可含糊不清而已。古来论争纷纭的识论就是此类性质的东西，是含糊其辞的论说，这也是不

得已，是理所当然。因此，关于一事存在异说也在情理之中。我们的工作就是必须研究和阐述这些大体是什么，这种工作或许也是一种不可言笑的悲剧吧。

按照唯识系统的观点，能够体验阿赖耶识即为登上菩萨初地之时，此时才是真正意义上的菩萨。如果弥勒菩萨是当来佛，那么不仅一定充分体验了阿赖耶识，而且已经是无法以阿赖耶识之名概括的菩萨，所以是了知一切者。无著古来被认为是性地之人，之后成为初地菩萨，因此也是充分了解阿赖耶识者。世亲古来被称为大权菩萨。"大权"一词是我还不能充分了解的词语，但是很清楚其在性地之下，之后登于初地相邻之位，因此，按道理其尚未体验到阿赖耶识。《唯识二十论》的最后部分中称与自己的能力相应成立唯识义，并称真正的唯识义是佛的境界，并充分亲自加以体现。世亲已经如此，作为其后之人，无论在印度，还是在中国，抑或是在日本，在历史的记载中并不存在高于世亲的人。因此，这些人的阿赖耶识论并不是从体验中得出，而完全是出自揣摩臆测程度上的东西。故而根据在某处文中求得圣教量的不同，学说产生分歧，理论构成的方式不同，于是也产生了异说，其间也发生了抗争。

在此类人中，到底是否真的相信唯识？在这些人的日常生活中是否始终贯穿着唯识的趣意？这些无法下确切的结论，仅凭我的个人感觉，唯识如果没有体现在自己的实践上，即实际生活中，则其效果不足为道。在现代社会，在文化发达的今日，不能说历来的唯识说中不存在理论上的缺憾。一切都是心所表现范围内的存在，如果是由于心之所持导致世界不同的唯心论，像我这样的凡夫也能坚信不疑，也能唤起实践上的反省。然而，就此繁琐的理论体

系，无论如何也不能对其完全接纳，而只能将其作为历史性的事物加以对待。所谓历史性的事物，若现在于此作为一个论加以总结的话，就是研究其内容趣意，即使是愚说也不能舍弃。也就是说，无论如何也要加以采用，进而考察其他论说，主要就其间的关系、变迁发达以及退步变异等进行考察和研究。如果论是同一个人的论，则可以知道此人的所有学说。然而，实际上一个人的全部学说归根结底并不是可以完全总结归纳的，因此，只能梳理其主要部分。可是，唯识特别是阿赖耶识的学说极具实践性意义，有助于实践方面的东西越多，就越能够弥补理论上的不足或缺点。佛教整体都重视实践，如果缺乏实践，或者如果没有有助于实践方面的东西，则可以说几乎毫无理论建构的庄严性，因此从这个角度来论，就阿赖耶识进行论述，也并无不妥之处。阿赖耶识的施设、末那识的建立在这些方面具有很大意义，即使无法体验，也应该能够唤起我们的内省返照。如果这样考虑，那么，围绕阿赖耶识说所形成的不同学说之间的对立，也绝对不是明智之举，相反，其恰恰揭示了我们所缺乏的自我反省意识。一般认为，研究是一种重要的心灵修养，这难道也是错误吗？

第十七章　十六种异论

在进入主题之前,我想先对其他相关事项进行简略的说明,以补充迄今为止所论及部分的不足。在前文第十四的第二中所论及的部分中,以仿效五识身相应地的方式,接着对"意地"开始的部分进行了描述,但其仅限于必要的范围。进而,在"意地"所说内容之后又列举了色聚、心所有法五十三种、不相应行二十四种、无为八种以及其他等名称。这些内容就是心、心所、色、不相应、无为,即合在一起构成了五位。如《显扬论》最初部分所详细解释的,这是此后唯识系统论的分类框架。然而,这样的分类应该说在实践上并不存在特别的指导意义,而不过是利用小乘论藏的学说进行了一定的修正补足而已。

在以上二地之后,第三、第四、第五等三地详细说明了"有寻有伺地"、"无寻唯伺地"、"无寻无伺地"。据注释者所讲,接下来

的第六“三摩呬多地”、第七“非三摩呬多地”、第八“有心地”、第九“无心地”，是三乘之境。此后的六地是三乘之行，最后的二地为三乘之果。观境起行，以示证果，因此，境主要是作为以行为目的的一种准备，其被分为多种，从这一点来看，可以说所有的实践修行都存在于间接性的关系之中。从这个角度看，作为瑜伽行地不能说具有特别的意义。其中，第一的“有寻有伺地”指的是欲界以及初禅，不过，其中不包括已经获得胜于初禅但尚未到达第二禅的中间定者，或生于此境界者。“中间定”、“中间静虑”或“静虑中间”，就是无寻唯伺，是初禅之中最为殊胜的大梵王的方便定。因为修行此定者能成为生于大梵天界的大梵天，所以，在此被排除掉。在有寻有伺地中加入欲界，这一点与有寻有伺的三摩提不同。其或许指出排除掉了中间的定或生，而称为出生，所以此时既包含界地，也包含场所，即不只是三摩地。接下来的第二“无寻唯伺地”就是现在所讲的中间定或者于此而生的中间定。第三“无寻无伺地”指第二禅以上的色界以及无色界的全部。因此，整个三界都被纳到此三个地之中。也就是说，其包含了从欲界的地狱处到饿鬼处、非天处（论中认为通常为五种，非天即阿修罗为列入天之中）、畜生、人、天、四大洲、六欲天以及色界十八天、无色界，对身量、寿量及其他等等，就这些进行了一一详细的说明。在三界说中，也包含了六道说和须弥山说，并对其进行了详细的论述。这些学说原本是古代神话中的世俗信仰，后被引入佛教而得到流传，可谓佛教中最没有价值、可有可无的学说。佛教最初与轮回说结合，因为其或多或少具有道德的宗教性教训意义，所以没有必要将其排除在此学说的范围之外，然而当其被纳入教理之际，即作为理论

构成要素之时，从现代学术的角度来看，就是近乎无意义的东西了。有多少人能够知道三界所有、六道之终点呢？其说明叙述都只是建立在想象或推定之上，即使去除这些内容，佛教的价值也并非会有所降低。就连说的人都不相信，何况听的人呢，因此让人感到有种累赘的感觉。即使关于寻伺的有无等，对于没有行持到三摩地的我自身来说，几乎都无法解释任何情况，因此于此也只是记述所读而已，寡闻之处，难免贻笑大方。另外，针对有寻有伺等三地，根据界施设建立、相施设建立、如理作意施设建立、不如理作意施设建立、杂染等起施设建立之五门进行了详细说明，其文从第四卷直至第十卷，以上所叙仅为界施设建设的一部分。即使举其大要，也无一一论述之必要。因此，以下将仅对构成不如理作意施设建设全部内容的十六种异论进行考究。

"不如理作意施设建立"的梵语大概是 ayoniśo-manasikāra-prajñapti vyavasthāna。可以将"不如理作意"视作不正确思考之类的意思，《究竟一乘宝性论》译作"邪思惟"，所以可以理解其意。"施设"与"假说"相同，在此可以看作是建立学说、令了解等的意思。"建立"与"安立"相同，大概是主张、学说的提出，而且是假定地等意思。"如理"正如其字面所示，指根本地。"不如理"就是其相反，有学说认为是非根本地、表面地等，这也是一种正确的解释，在此就是不吻合的意思。就其整体意思而言，就是指依据邪思惟所建立之主张学说的意思。所谓十六种，就是（一）因中有果论；（二）从缘显了论；（三）去来实有论；（四）计我论；（五）计常论；（六）宿作因论；（七）计自在等为作者论；（八）害为正法论；（九）有边无边论；（十）不死矫乱论；（十一）无因见论；（十二）断见论；

（十三）空见论；（十四）妄计最胜论；（十五）妄计清净论；（十六）妄计吉祥论。以上译词中可能存在着附加的成分。与此同时，我们必须考察的是，此中每个学说在《瑜伽论》成书的当时是否为实际流行。总之，按照印度的风俗，无论是佛教还是其他教派，在破反对说或者自派以外的学说时，或者论述时，大都不会将原有的主张加以忠实地叙述，就这一点我们必须加以注意，即需要十分警惕对所论及的内容不假思索认同的情况。此十六种异论多以长阿含中的《梵网经》即《梵网六十二见经》为基础展开。有关六十二见，我曾经以六十二见论、六师外道研究的形式做过相应讨论。

第一　因中有果论

在翻译 sat-kārya-vāda 即"有果论"的梵语时，为容易判断而附加因中是自古以来的惯例，该论主张因中已经包含果，通常为数论派的根本观点。论中指出，一或沙门或婆罗门，于常常时恒恒时，于诸因中立俱有果性之论，所谓雨众外道建立此论。[①] "雨众"是 Vārṣa gaṇya 的翻译，是数论派中的一人物（将 Vārṛa gaṇya 翻译为"雨众"可能不太正确。其作为 Vṛṣa-gaṇa 的派生词，为原来仙人之名。Vṛsa 的意思是"牡牛"，指优秀的人。Vārṣa 是"雨"，但如果是 Vṛṣa 的派生词，则不表示"雨"）。数论派的人们传承先师所造教藏，据此论说因中有果论，同时，依据寻思观察而有如下阐述：（一）如果乙从甲得生。一切世间共知，则共同以甲为乙之因，不以其他为乙之因。若非如此，则为一切为一切之因。（二）求果者只取其因，不取他物。若非如此，则为求一一果而取一切因。

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六作"因中有果论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。常常时恒恒时。于诸因中具有果性。谓雨众外道作如是计"。

（三）此外，在其因上添加人功及工夫，得所求之果，决不是在他物上添加人功。若非如此，则为在一切上添加人功。（四）又，若乙一定生于甲，则决不是生于其他。若非如此，则一切生于一切。[1]如此，（一）由于如此施设建立；（二）由于取因；（三）由于作进行决定；（四）由于事实生，所以因中既常存有果。这四个理由与 Sāṁkhya kārikā 在 v.G 中的（1）无不必作之故（asad akaraṇāt）；（2）必须取因之故（upādāna grahaṇāt）；（3）非一切生之故（sarva saṁbhavā' bhāvāt）；（4）能作所作之故（śaktasya śakya-karaṇāt）；（5）随因有果之故（kāraṇa bhāvāc ca），果存于因中（sat kāryam）的趣意相同，即此处列举的明显是数论派的主张。数论颂的五种理由采取的是《金七十论》的译文，与梵文 Tattva kaumudī 的解释多少不太一致。不过，《金七十论》更为古老，我们能够看到（一）是从（1）的反面、（二）与（2）（4）含义相同、（三）存在于（1）后半部分的理由中、（四）与（5）不同。如上所示，在四理由中附加了“若非如此”等等，四种在论文中将四理由作为另一段，如今为了方便而附加性地进行了描述。四种，是为了阐明四理由以对峙反论而提出的。

对于上述内容，《瑜伽论》如下进行了反驳。（一）因相与果相为异或为不异，（甲）若不异，则因果二种无差别，故不是必定为因果两种。故而，不能说因中有果。（乙）若为异，则（1）因中之果为

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“若从彼性。此性得生。一切世间共知共立。彼为此因非余。又求果者唯取此因非余。又即于彼加功营构诸所求事非余。又若彼果即从彼生不从余生。是故彼果因中已有。若不尔者应立一切是一切因。为求一果应取一切。应于一切加功营构。应从一切一切果生”。

未生相？(2)为已生相？如果(a)为未生相，则在因中果未生，从而不能说果为有。如果(b)为已生相，则果已生，更不能说从因生，故而，在因中不是先有果；(二)(a)然要因待缘而果生，同时，(b)作为有体相法的果在作为有体相法的因中，据五种相被了知。即一、于处所可得，如瓶中水；二、于所依可得，如眼中眼识；三、即由自相可得，如因自体不由比度；四、即由自作业可得；五、由因的变异之故，果发生变异，或者缘发生变异之故果发生变异。因为如此，所以不得因中长存果。[①] 对于以上内容，注释解释，(一)为驳论，(二)为正理。然而，(二)(a)为因待缘得生果，所以不能说唯因有果。即使可以这样说，(二)(b)的五种相中也存在无法判明者。所谓的"有体相法"，论中指"有相法"，《略纂》将其解释为"有相即有体相能依果法"，故指果。另外，"为因"在论中作"于有相法中"，《略纂》解释为"于有相法中即有体相所依因法"。"有体相法"指具体的事物，从下面的实例中可以得知。(一)于处所即于场所中可得知者，即如同瓶这一场所中有水，可知是有因(相当于水)的例子。(二)于所依中可得知者，可知是眼这一所依中有能依的眼识(相当于因)的例子。瓶或眼不一定严格地指果。因为瓶或眼对于水或眼识并非是果。换言之，其明确了场所与所

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"何者因相。何者果相。因果两相。为异不异。若无异相。便无因果二种决定。因果二种。无差别故。因中有果。不应道理。若有异相。汝意云何。因中果性。为未生相。为已生相。若未生相。便于因中。果犹未生。而说是有。不应道理。若已生相。即果体已生。复从因生。不应道理。是故。因中非先有果。然要有因待缘果生。又有相法。于有相法中。由五种相。方可了知。一于处所可得。如瓮中水。二于所依可得。如眼中眼识。三即由自相可得。如因自体不由比度。四即由自作业可得。五由因变异故。果成变异。或由缘变异故。果成变异"。

依,明确表示因的存在方式。(三)所谓因自相指能生果的功能,由此自相而得知,并非说一定有果。被解释为其因本身是现在可看到者,并不是由比度推知,但是此实例也不是很明确。生果的功能就是现在被得知。所谓不是推知是因为指通常不能说。或许作为有果的因,在此处的议论中就是指现在被看到者。(四)所谓由自作业,是了别色的业,是显示眼识等。所以其很明确,但是与(三)有怎样的关系? 或者不会被问及其与(二)的区别吗? (五)因或缘变异,故果变异。这是指米粒等变异故水稻枯死,或者因为因被火损这一缘的变异,所以果变异。不能说因不变异而果变异。换言之就是不能是因的自性不变而二十三谛的果变异。

以上考察了对因中有果论的描述和解析。然而,作为数论派,并不是果在因中作为一个具体的果而存在。其采用了一个事例,即取油时仅仅依据菜籽,决不是取砂子等而想获得油。为此,如果不说菜籽和油,则不能讲述其教理。虽然颇具讽刺,却可以一目了然。恰如此例所示,并不是菜籽中既已有油,而是具有可以成为油的素材。因此一点,故称因中有果。果可成为果者,无非就是指这些素材。《瑜伽论》并未洞察此点,或者即使洞察此点,也按照字面含义,认为指的是作为果的油并加以论难,其论难内容见于反驳(一)的各项中。当然,数论派的主张中也存在着含混不清的地方,因此,虽然并不完全,在《瑜伽论》的反驳(二)中,也表现出了将果按照字面进行解释辩驳之处。虽然在(二)的反驳或主张中存在着难懂的部分,也有很好的内容,尽管如此,由于数论派是势力比较大的派别,所以还需要更加有力的反驳。总之,因中有果论是与转变说(pariṇāmavāda)必然结合的观点,数论派是转变说的

一个代表性学派,转变说是印度正统派采用的学说之一,或许仅仅是指出因中已不存在具体的果这种程度的议论还无法成为有力的反对学说,佛教思想之中也有包含,所以才无法得出深刻的议论吧。

第二 从缘显了论

从缘显了论是指或沙门或婆罗门主张一切诸法的体或性原本有,其由众缘所显,不是从缘所生的主张,①也就是说,阐述了从缘显了的意趣。其梵文表述尚不清楚,或许为 pratyaya-abhivyakti 或类似的词。提出此主张的是因中有果论者及声相论者,是依据教和理所阐发的论点。以下的反驳内容大部分是针对因中有果论展开的,而针对声相论则很简单,几乎为附带性的论及,因此可以说其与前面的情况相同,所指的就是数论派,只是基于略微不同的角度而已。如若如此,那么诸法的体,就指作为果存在于因中者,其依缘而显现,而不是生成。前面仅仅讲到因中包含着果,在此则称果之显现,作为诸法而存在。在注释者中,关于前面的因中有果论与现在的因中有果论存在两种不同的观点,一种景(可能指慧景)的学说,认为两种是不同的学说,另一种学说则认为两者是基于一种学说而展开的不同表现。其中,前者之言可能过于透彻,而后者之言则恰到好处,二者都是对于广义数论派学说所提出的不同看法而已。如前所述,果已先有,所以进而称从因而生则不合理。然而,即便如此,也不是说果不费任何工夫就能成立。进而主张说,

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第六作"从缘显了论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见。立如是论。一切诸法性本是有。从众缘显。不从缘生"。

唯是为了显了果而已。[①] 即依据努力工夫这个缘,果得以显现,而绝非是新生。

上面的驳论分为三段。一、果显现时,是(1)无障缘而为障,还是(2)有障缘而为障?(1)如果无障,则没有理由产生障碍。(2)a.如果有障,那么,包含果的因为什么不被障碍?因为与果相同,所以没有不被障的道理。例如,黑暗障瓶中水,同时也障瓶。b.如果障因,那么,因也与果相同,一定显现,因为在被障这一点上相同。如果此仅仅表示因中先有果,不表示因,则不合道理。二、(1)有性为障缘,还是(2)果性为障缘?所谓障缘,就是障的缘,是构成障之缘的意思,因此,在此障与缘相同。有性就是有体性,果性就是因的所有。注释认为,体称为有,义称为果性。性是者,或仅仅只是事物的含义。有体性,也可以是有体者。有性为有,是具有体。与此同时,所有,在此可能是属于、包含的意思。将其称为义,大概是指内容、所含。(1)若有性是障缘,则称有性经常显了,则于理不合。因也为有,所以不能说其不为障。(2)若果性是障缘,则一法是因,也是果。例如,芽是种子的果,同时也是茎等的因。此时,果为障而不显,因非障缘而不被障,就为显这一点而言,障缘的果既是显也是不显,则不合于理。三、因中已有果与随缘作为果的显是(1)不异,还是(2)相异?若是(2)不异,则法常为显,从而为显,现在也为显,则不合理。因为因中的果已有,所以无外乎是显。(1)若称为异,那么,a.此显是无因,还是b.有因?若是a.无因,则无因却显现就不正确。因为若称从缘显现,则显现中有

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"广说如前。彼如是思。果先是有复从因生。不应道理。然非不用功为成于果"。

因。若是 b.有因,则是果性应显现,不是因性显现,所以以不显的因充分显示果就不合于理。最后,四、若法性为无,则是无相,若法性为有,则是有相。性若为无,则不能显了,性若为有,则为显了。汝若以显立之所依为有之学说加以反驳,那么,基于《瑜伽论》的立场而言,只能说到"性即使是有,也不能随时显现"的程度。也就是说,即使为有,也存在不被感觉到者。作为理由,(一)由于远,所以存在即使有也感觉不到的情况。(二)由于四障因而存在感觉不到的情况。所谓四障,分别为覆蔽障、隐没障、映夺障、幻惑障。(三)由于极微细、(四)由于心散乱、(五)由于根损坏、(六)由于未得相应智,即都存在着感觉不到的情况。因此,即使称因中之果为有性,却由于不能感觉到,所以没有被摄进此六种中,故而不能说是正确的主张。倘若如此,则以上六种就是先列举出因中有果论者的观点,之后再挑出其中不自相矛盾的部分而加以反驳所形成的论点。注释者认为此六种就是正义,是击退因中有果论的依据,然而这是由于没有参照数论派书籍而导致的疏漏性错误。这也是注释者没有阅读过《金七十论》的证据。因为《金七十论》第七颂中就有此内容,可以清楚其为数论派的学说。当然,佛教的学说中也讲述这样的内容,而且数量更多,但是这些都是常识性的内容,不能因为有这些内容,就说此六种原本就是佛教的学说,为正义。《数论颂》中指出,一、最远故;二、最近故;三、根坏故;四、心不定故;五、细微故;六、覆障故;七、伏逼故;八、相似聚故。其中只有第六的尚未得到相应智为故的一种属于特别的。根据注释,其表示由于没有他心智,所以不能得知他心等,然而这不过是从佛教角度的附加,其实其并不指他心智,但佛教一方则据此为正义。

换句话说，这是一种利用对手之武器还击对手的方法。

以上都是针对因中有果论，从显的方面进行的反驳。关于声相论，仅仅指出，声相论者也是不应理。此中差别，外声论师因声相识常住无生无灭，然由宣扬，方得显了，因此之故，此论如显了论，非应理之说。不知道声相论的梵语是什么，声相的相有特质、性质等含义。将特质、性质的显现当作相，是常有之事。或从一般例子来看，也可以认为相就是体，也就是自性。这在声常住论中，明显指的是相对于声生论的声显论，主要是弥曼差派的根本主张。作为声生派，通常包括声常住和声无常两种学说。作为常住论的声生论代表有胜论派和正理派，特别是前者，根据其教理的逻辑性所推导出的结论，就应该是声常住论。然而，其却故意避开这一结论，而试图以声无常论作为终结。弥曼差派针对此刻的“声”，指的是由声所宣扬表现出来的根基中的常住观念。就性质而言，声显论无外乎就是观念常住论。在“显”这一点上与因中有果论相似，所以才纳入到了从缘显了论中。并不是原封不动地应用了前述因中有果论的反驳，所以作为驳论不够充分，仍存在缺陷。外声大概指显于外在的声。

以上的所有内容都是《瑜伽论》以前就有的，大概当时也存在，声相论当时并不太流行。由于不是非常清楚，故附带性地作为应如例所知者。

第三 去来实有论

此论的梵文原词大概为 atīta-anāgata-sad-vāda。为沙门或婆罗门之主张，在佛教看来，这是根据不正确思惟而形成的主张。其观点为过去有，未来有，其相成就，犹如现在，实有非假。这也是依

据教和理而形成的主张。其中，教是所传承者，进而作为佛教徒，则根据如来所述之经典，即不再根据道理进行分别。其经典就是，一切有即为十二处，此十二处为实际相有。根据薄伽梵所讲，则有过去业，有过去色，有未来色乃至识亦如此。[①] 注释中指出，经顺次为十二处经、过去业经、三世五蕴经。这些都是根据经文的大意而相应起的名称。实际上都是阿含经中的内容。理，指因寻思观察而一般思考如下。即，若法的自相安住于此法，则真实为有。盖若无未来，则法于未来不受自相，因而为无，然而，其现在受相，为有，这就不合道理了。另外，若无过去，则法在过去为无，失相，故完全没有具有现在自相的法，所以也失去正理。若去来均无，则诸法自相不成就。因此道理亦不真实，故于理不合。据此理而主张，过去未来在性相实有。依据以上经和理的主张，主要阐述了佛教教内的学说，即几乎没有涉及外宗的学说。外宗通常为实在论，是三世实有论，或许《瑜伽论》的著者不太了解，所以没有加以相关介绍。在佛教内部，这种学说通常并不为人所熟知。尽管《婆沙论》中有相关学说，但因为阐述的是说一切有部的学说，所以并没有引起广泛注意。然而，这里应该稍微说明的是有部主张的“三世实有，法体恒有”，与大众部系统的现在实有过去未来无体的观点相反，它是针对三世实有、法体恒有的解释。有时，上面的句子也可以进行如下训读，即“三世实有，法体恒有”，令人感觉似乎是

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“去来实有论者。谓如有一若沙门若婆罗门。若在此法者。由不正思惟故。起如是见立如是论。有过去有未来。其相成就犹如现在实有非假。问何因缘故彼起如是见立如是论。答由教及理故。教如前说。又在此法者。于如来经不如理分别故。谓如经言。一切有者即十二处。此十二处实相是有。又薄伽梵说有过去业。又说有过去色有未来色。广说乃至识亦如是”。

三世为实有。作为佛教的普遍原则,主张时间上无别体,依法而立,所以,不可能认为三世这一时间为实有。因此,上面的训读有误。应该读作"若三世中为实有,则法体为恒有"。即主语为"法体",谓语为"恒有",而"三世实有"是理由条件句。其表示法在过去有,在现在也有,在未来也有,其为恒有,并不是说三世是实有。也就是说,假若去来实有论表示三世为实有之意,则与有部的观点相悖,同时,也与佛教的普遍原则不一致。不过,或许就是因为存在容易招致误解之处,所以在反驳的论述上才花费了很多口舌。那么,如此仅基于佛教的观点进行论述,其结果又如何呢?其驳论具体如下:

(1)过去、未来之二相(表示"体"的意思)与现在的相,是一,还是异?如果是一,则须建立三世之相,此不合理。如果是异,则性相实中为有,不合理。因为假如三世之相为异,其远离现在,为外在事物,则去来二世之性相不可能为实有。[①]

(2)另外,堕于三世的法是常相,还是无常相?如果是常相,则堕于三世不合理。如果为无常相,则在三世中恒为实有,此于理不合。[②]

(3)(a)若未来之法到来,其是否能计为现在世?如若如此,既然称"到来",所以就应有形状和存在场所。进而,既然是"到来",那么就与现在没有差别。最后,由于"未来"也被作为独立的

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"去来二相与现在相为一为异。若言相一。立三世相不应道理。若相异者。性相实有不应道理"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"堕三世法为是常相为无常相。若常相者。堕在三世不应道理。若无常相。于三世中恒是实有不应道理"。

存在，故为常性，此不合理。(b)未来是死灭后再生于现在？如若如此，则未来不生，法于现在本无而今生，此不合理。同时，未来不生却死灭，此不合理。(c)法于未来世住于不变，以此为缘而生现在？如若如此，则法为常，于不迁流上可以得知，同时，所谓本无今生，就是法以未来为缘，所以不是未来法生，而是他法生，均不合理。[①]

(4)a.原本无业用，现在有业用？如若如此，则原本有体而无业用，现在有体有业用这一本有今有，实际上就是本无今有，所以与(c)的“本无今生”同为过失，因此不合理。b.此业用与彼原本的法有异相或无异相？若有异相，则未来、现在同为实有，然而只是现在有业用，未来没有，所以此不合理。c.如果无异相，则原本无业用，而现在有，此不合理。d.是原本未来之相不圆满，还是于现在，现在之相圆满？e.是因为原本为异相而现在为异相，还是于未来有现在分存在？作为最后的总结，指出由于有自性杂乱的过失，所以不合理。恰如从未来指向现在，或现在回到过去，都存在

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“为计未来法来至现在世耶。为彼死已于此生耶。为即住未来为缘生现在耶。为本无业今有业耶。为本相不圆满今相圆满耶。为本异相今异相耶。为于未来有现在分耶。若即未来法来至现在者。此便有方所。复与现在应无差别。复应是常不应道理。若言未来死已现在生者是即未来。不生于今现在世法本无今生。又未来未生而言死没。不应道理。若言法住未来以彼为缘生现在者。彼应是常。又应本无今生非未来法生。不应道理。若本无业用今有业用。是则本无今有便有如前所说过失不应道理”。

过失,应知关于前说的所述。[1] 关于相圆满,与最后一点相同,也具有过失,即都是无业用的过失,因此没有进行说明。注释者针对"自性杂乱"进行了解释,指出于未来中已有现在分,所以既是现在,也可以针对现在进行如此解释,因此是杂乱的。然而,假如我们将此视为用于破去来实来说的一种方式,那么我们既看不出其解释的合理性,而且将此驳论的一整段都看做是用来破去来实有说也不妥当。在第十一卷的辩证成道理之处也阐述了大体相同的内容,颇值得参考。进而,注释者特别将以上驳论分为七种,由此想破斥有部或有部中的婆沙四大论师的学说。注释者引用"三藏云:征小乘诸部异计,不可定判,是其部义。"[2]其中,"三藏"是指"玄奘",因此可知玄奘的叙述并没有错误。然而,注释者却常有匹配特定派别或人物之学说的陋习,这一点确实不敢苟同。《瑜伽论》的著者并没有考虑每一个特定派别或人物的学说,因为硬要如此,也会导致错误。再者,如果注释者之间有所不同,则其匹配也会造成互相排斥的情况,即会按照个人的理解加以过度诠释,或者蛮横地将原著作者当成小论师批评,或者基于时代错误的过失进行毫无忌惮的阐释。类似的弊端可谓随处可见。特别是注释者逐一将这些作为因明的立量,而这些除了可以帮助了解论文趣

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"此业用与彼本法。为有异相为无异相。若有异相。此业用相未来无故。不应道理。若无异相。本无业用今有业用。不应道理。如无业用有此过失如是。相圆满。异相。未来分相应知亦尔。此中差别者。复有自性杂乱过失故。不应道理。如未来向现在。如是现在往过去。如其所应过失应知。谓即如前所计诸因缘及所说破道理如是。自相故共相故。来故死故。为缘生故业故。相圆满故相异故。未来有分故。说过去未来体实有论。不应道理"。

② 译注:《瑜伽论记》卷第二。

意之外，其他则毫无用处。另外，叙述以上部分的论文中已经未按照前后对应的顺序。经查阅其他文献发现，所述九种过失实际上应该是八种，由于从译文中可以数出来为九种，而没有梵语原文，所以只能做削足适履的解释，这对于仅仅能够阅读中文译文的人来说，无疑是一种悲哀。总之，去来实有论未必是佛教的学说。

此外，还有反难与答释。如果过去未来是无，那么，云何缘无而有觉（知觉）起？如果缘无而有觉起，为什么能够说无违教之过失？即经中所说一切有即十二处。[①] 这是反难。盖因在十二处摄有为无为一切法，在五蕴为摄不尽。而十二处则通三世，意识所缘的法境于三世俱是有。因此，若去来非有，则一切有与十二处之经教相违。对此，《瑜伽论》著者提出疑问，世间取无而感觉的觉是（1）起，还是（2）不起？（2）若不起，则感觉无我、兔角、石女等的觉皆为无。此与理不相应。另外，薄伽梵说，我诸无谄声闻如我所说正修行时，若为有，则知有，若为无则知无。因此，不应此理。（1）若起，则取无的觉为作 a 作有（积极的）行，还是 b 作无（消极的）行？a 若作有行，则取无之觉，同时又作有行，此不合理。b 若作无行，则无行之觉①缘有之事而起，还是②缘无之事而起呢？①若缘有之事而起，则无行之觉缘有之事而起，此不合理。②若缘无之事

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“若过去未来是无。云何缘无而有觉转。若言缘无而有觉转者。云何不有违教过失。如说一切有者。谓十二处”。

而起，则缘无之觉不存在，此不合理。[①]

进而，对前面的三经密意进行了阐释。前文已述，所谓密意大概是指包含于文中的真意之类的意思。所谓十二处经是指一切有为十二处。也就是说，于有法以密意说有有相。于无法以密意说有无相。无论是哪个，如果为有相之法，则能持有相。如果为无相之法，则能持无相。因此，俱名法，俱名有。总之，虽为无法，其自能持无，由于有所持无，所以在密意作有，同时，在持这一点上作法。然而，无法决不是像有那样有体。另外，虽然在有法中以密意说有，其有并不是实，而是假指所有持的意思，所以是密意。如果有与无完全不同，则诸修行者必须知有也知无，然而，却仅仅知有而不能知无，从而陷入完全不知所知法的尴尬境地。

所谓《过去业经》，称有过去业，也就是说，因此业故有众生，并且有有损害受，有无损害受。其无非是依业的习气，以密意而假说有业。在诸行为中，曾有净不净之业，生又灭，依此因缘，将彼行胜异的相续称为习气。依此习气而爱、非爱之果生，故将其假称为有过去业。

所谓《三世五蕴经》，称有过去色、有未来色、有现在色，如此乃至识亦复如是，是依因相、自相、果相之这三种行相以密意的形式阐释的。所谓因相，就是讲所具有的可生未来法的可能性，因

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"世间取无之觉。为起耶为不起耶。若不起者。能取无我。兔角。石女儿。等觉皆应是无。此不应理。又薄伽梵说。我诸无谄声闻。如我所说正修行时。若有知有若无知无。此不应道理。若言起者。汝意云何。此取无觉。为作有行为作无行。若作有行。取无之觉而作有行。不应道理。若作无行者。汝何所欲。此无行觉。为缘有事转。为缘无事转若缘有事转者。无行之觉缘有事转。不应道理。若缘无事转者。无缘无觉不应道理"。

此，依因相，以密意讲有未来。所谓自相指今如有自体，依此以密意称有现在。所谓果相，指作为先业的果而有现在，所以依此以密意称其有过去。如上所述，应知三经均不是阐述三世实有、未来实有。虽然会通三经之说，因为三经在其他地方也被提及，所以，只要不许三世实有，则必须会通三经。《瑜伽论》也力图建立这样的观点，然而，因为经常只使用两刀论法，所以其论述显得乏力，另由于立两刀的选择项中也可能产生异论，所以到底其是否达到了满意的效果，则不得而知。此外，《瑜伽论》在驳论中仅仅采用两刀论法，这已成为其惯用的手段。

最后，作为不可说的去来实有论指出，因为未来具有（一）因的所显相；（二）体的未生相；（三）待众缘相；（四）已（可能为“未”的误写）生种类相；（五）应生法相；（六）不应生法相；（七）未生杂染相；（八）未生清净相；（九）应求相；（十）不应求相；（十一）应观察相；（十二）不应观察相。现在具有（一）果的所显相；（二）体的已生相；（三）众缘会相；（四）已生种类相；（五）一刹那相；（六）不复生相；（七）现杂染相；（八）显清净相；（九）应喜乐相；（十）不应喜乐相；（十一）应观察相；（十二）不应观察相。过去也具有（一）已度因相；（二）已度缘相；（三）已度果相；（四）体已坏相；（五）已灭种类相；（六）不复生相；（七）静息杂染相；（八）静息清净相；（九）应顾恋相；（十）不应顾恋相；（十一）应观察相；（十二）不应观察相。作为此十二相在三世中分别存在，文中仅仅列举其名，而没有任何说明，注释者则仅仅略解其中的数种而已。此项处于显示正义的段落中，所以本应该加以解释，却没有解释。可以看到三种十二相完全只是机械性地对三世之特质所进行的列举，其中还

存在意思不甚明了之处，因此，很难从中明确把握其重大的意义。

第四 计我论

此学说就是“计我论者，谓如有一若沙门若婆罗门，起如是见，立如是论。有我萨埵，命者生者，有养育者，数取趣者，如是等谛实当住，谓外道等作如是计。”①“计”为错误的思考。“我”以下皆是所列举的我之异名，顺次相当于 ātman、sattva、jīva、jantu、poṣa、pudgala。在此项中使用了“萨埵”，佛教通常将 sattva 译作众生、有情，指六道四生，此处无疑是“我”之异名，仅指“我”之异名的情况，恐怕几乎没有或极为罕见。此项中频繁使用了“萨埵觉”一词，但是不太清楚其意旨。通常情况下有“我觉”，也有“有情觉”，尤其是“有情觉”与“萨埵觉”的梵文应该相同，因此，造成两者混淆，也将“萨埵”用于“有情”之意，引起了混乱。“萨埵觉”、“我觉”的觉此时表示观念、想法等意。可能是 buddhi 的翻译。以下则使用“我觉”。将 sattva 译为“有情”未必贴切。因为“情”字不过是附加的成分而已。

外教依据其教与理如是主张，认为教根据所传承之经教，理根据寻思观察如下阐述而得。外教指佛教以外的全部，不能说只根据教。即使在佛教内部也有人们所知的犊子部的我。总之，基于寻思观察，依据一、不思觉（考虑我）而突然到达有我觉和二、先已思觉即得所作等二因，主张有我。一、如果无我，则没有见五事起五有我觉。“五事”即指五蕴，见色形则只起色形觉，我觉不起。如果见顺苦乐的所业，则仅起受觉，不起有苦有乐的我觉。有名字

① 译注：《瑜伽师地论》卷第六。

者，如果见与其名相当的所行，则仅起想觉，不起刹帝利、婆罗门、一郎、二郎等等的我觉。如果见净不净的所行，则仅起行(saṁskāra)觉，不起愚者智者之类的我觉。如果随对象而见识起，则仅起心觉，不起我能见之类的我觉。虽然如上认为，可是实际上，由于起五种我觉，所以，即使先不思觉我，因为见此等后突然起我觉，故知确实有实我存在。这里的五种我觉的每一个不单纯只解释我的意思，还对众生或人的意思进行解释，从而令人理解。由此看来，使用萨埵的"觉"与"我"相同，包含着众生、人的含义，因此被保留在音译层面上。音译在译文中有时是有害无益的。因为梵语中已经有暧昧的混用，所以才有不得已之处？然而，译文则是思考的结果。二、所谓先思觉我而得作诸所作，这是指如果无我，则不可能有此类。即我们想以眼睛见诸色，于是见诸色，同时，起心，我们也可以决心不见。诸如此类的作用都是源于我觉的先导，有关耳鼻舌身意也相同。进而，作或不作善业，作或不作恶业，都是以我的思觉为先而展开的，决不是仅于诸行(saṁskāra 或者"所行")而起。在此项中，与前面相同，"行"字表示了"所作行为"，与"诸行无常"的"行"意思相同，于是产生混淆。"我"也有被用于第一人称代名词的情况，于是产生混淆。在梵语中，"行"、"我"都不是包含了两个意思的词，所以这是翻译时产生的差错。总之，第一，即使是无意识中面对对象，我的观念也自然，而且必然生起。第二，有时有意识性地建立我的观念。然而，外教的"我"存在的理证实际上并不只是此类幼稚的东西，因此，或许是《瑜伽论》著者对此并未精通，同时，由于其为外教学说，故对其观点并未予以足够的重视。以下，对以上内容作十难进行复杂驳论。一和二分

别对应上述的两个理由。

一、(1)a即于所见事而起我觉？b异于所见事而起我觉？a若言即于所见事而起我觉,则不能说即于色等而计有我。因为我是离蕴的。计是如此,却作有我,则是颠倒觉。b若异于所见事而起我觉,则我有形量,是不合理。称有苦有乐、刹帝利、愚、智或取色等的境界,是不合理。[①] 据注释者所言,此破离蕴的我计,其中也包含即蕴的我计之破。外教的我多说离蕴,即蕴之我,只为顺世派所讲。(2)只根据a此法自体而起此觉？b也根据他体而起此觉？若是前者a,则不能说即于所见而起彼我觉是颠倒觉。若是后者b,则由于一切境界为各自一切境界的觉之因,所以不合理。[②] (3)a有情觉于无情数("数"为其类所摄)、无情觉于有情数、或其他有情觉于其他有情觉而起？b不起？若是a不起,则此无情即是有情,有情是无情,其他有情是其他有情,所以不合理。若是b不起,则是否定现量,会将远处所见之木桩误认为是人。[③] (4)a此我觉取现量的对象？b取比量的对象？如果是前者a,则现在,仅仅色等的蕴是现量,我不是现量的对象,于是不合理。如果是后

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为即于所见事起萨埵觉。为异于所见事起萨埵觉耶。若即于所见事起萨埵觉者。汝不应言即于色等计有萨埵。计有我者是颠倒觉。若异于所见事起萨埵觉者。我有形量。不应道理。或有胜劣。或刹帝利等。或愚或智。或能取彼色等境界。不应道理"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为唯由此法自体起此觉耶。为亦由余体起此觉耶。若唯由此法自体起此觉者。即于所见起彼我觉。不应说名为颠倒觉。若亦由余体起此觉者。即一切境界。各是一切境界觉因故。不应理"。

③ 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"于无情数有情觉。于有情数无情觉。于余有情数余有情觉。为起为不起耶。若起者。是即无情应是有情。有情应是无情。余有情应是余有情。此不应理。若不起者。则非拨现量。不应道理"

者 b，则愚人幼童等尚不能够进行比度思量，因此，不可能突然起我觉。[①] 这里明确表现了选项的不足，即并没有穷尽所有的情形。

二、(1) a 世间的所作以觉为因？b 以我为因？若是前者 a，则执我所作，不合理。若是后者 b，则无需先思觉而有所作，不合理。[②] 因为我不自在，待思觉而做所作。此类驳论与其他相同，采用的都是两刀论法，略显乏力。所谓"我不自在"等等，是注释者在此处的附加。其前提是预想到我是活动者，而对于将我看作是无活动的观点而言，这可能并不适用。(2) a 所作的实际因是常？b 是无常？如果是 b 无常，则由于因自身变异，我有所作则不合理。如果是 a 常，则由于常是无变异，无变异有所作则是不合理。[③] 这是预想了以我为常的学说，同时看作是我为因的学说。(3) a 有动作即活动的我而有所作？b 无动作的我而有所作？如果是前者 a，则作于常住，无复作。如果是后者 b，则无动作而有所作，此不合理。[④] 另外，(4) a 有因故于我有所作？b 无因？如果是前者 a，则此我即因他因的策发而方有所作，因此不合理。如果是

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"此萨埵觉。为取现量义。为取比量义耶。若取现量义者。唯色等蕴是现量义。我非现量义。故不应理。若取比量义者。如愚稚等。未能思度。不应率尔起于我觉"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"如世间所作。为以觉为因。为以我为因。若以觉为因者。执我所作。不应道理。若以我为因者。要先思觉得有所作。不应道理"。

③ 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"所作事因。常无常耶。若无常者。此所作因体是变异。执我有作不应道理。若是常者。即无变异。无变有作不应道理"。

④ 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为有动作之我能有所作。为无动作之我有所作耶。若有动作之我能有所作者。是即常作。不应复作。若无动作之我有所作者。无动作性而有所作。不应道理"。

后者 b,则在一切时中作一切事为不合理。[①] (5)a 此我依自而有所作? b 依他而有所作? 如果是前者 a,则由于我是自在,所以此我自作老病死苦杂染等事,此不合理。如果是后者 b,则是我的所作,此不合理。[②] 此处的问题应该更加深刻。

三、a 即于五蕴而施设有我? b 于诸蕴中? 或 c 于诸蕴外的他处? 或 d 不属于蕴? 此四问是针对即于蕴和与蕴异的二大分别的问难。与蕴异是属于蕴的问题,其分为存在于蕴中和存在于蕴外二种。对此,本论列举出不属于蕴的存在。与通常所讲的二十种我见略有不同。a 若即于蕴,则我与蕴无差别,然而有我谛实常住,此不合理。此观点与顺世派的学说不吻合,因此应是著者头脑所想或世间世俗谛的东西。b 若在诸蕴中,那么此我是常还是无常? ①如果是常,则常住的我被诸苦乐所损益,此不合理。②没有损益而引起法非法的行为,此不合理。③如果不生起法及非法,则诸蕴所成之身一定毕竟不起。④同时,不费功用努力,我常解脱。①如果是无常,则在离开蕴之外有生灭,相续流转的法不可得,此不合理。②此灭坏后,业也没有,所以后来之果的产生就是无因,因此,存在着不作而得的大过失,此不合理。c 若在蕴之外的他处,则其我为无为法,因此不合理。d 若不属于蕴而存在,则我于

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为有因故我有所作。为无因耶。若有因者。此我应由余因策发方有所作。不应道理。若无因者。应一切时作一切事。不应道理"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"此我为依自故能有所作。为依他故能有所作。若依自者。此我自作老病死苦杂染等事。不应道理。若依他者。计我所作不应道理"。

一切时中没有污染，没有我与身体的结合，因此不合理。[1] 第六十五卷中指出，如果不与蕴结合，则没有所依、受、想、思虑等，最终我是无分别、无功用地解脱，最终没有被污染。

四、所计的我(1)即见者等相？(2)离见者等相？如果是(1)即见者等相，那么，是a即见等而假立见者等相？还是b离见等而另立见者等相？如果是前者a，那么见等是见者等，而立我作见者等，此不合理。因为见者等与见等相无差别。如果是后者b，那么①彼见等法是我所成业？还是②我所执道具？如果是①我所成业，那么，(a)我如果如同种子等，那么我是无常，故不合理。(b)如果如同陶器师等假立丈夫，我应为无常，同时又应假立，却将此看作是我为常住谛实，故不合理。(c)如果如同具有神通者假立丈夫，我应为无常，同时假立于诸所作随意自在，却看作是常、实，此不合理。(d)如果如同地，那么我应为无常，同时我并非如同地大种明显作业，故不合理。世间的地大种，其所明显，具有万物不令坠落，非常明显，然而我没有明显的业。另外，(e)如果如同虚空，其不是实有，虚空是于色无中的假立，因此不合理。虚空为假立，业用分明，然而我并非如此。如此看来，见等为我所成业于理不合。进而，②如果说是我所执道具，(a)如果如同镰刀，那么，即

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为即于蕴施设有我。为于诸蕴中。为蕴外余处。为不属蕴耶。若即于蕴施设我者。是我与蕴无有差别。而计有我谛实常住。不应道理。若于诸蕴中者。此我为常为无常耶。若是常者。常住之我为诸苦乐之所损益。不应道理。若无损益起法非法。不应道理。若不生起法及非法。应诸蕴身毕竟不起。又应不由功用我常解脱。若无常者。离蕴体外有生有灭。相续流转法不可得故。不应理。又于此灭坏。后于余处不作而得。有大过失。故不应理。若蕴外余处者。汝所计我应是无为。不应道理。若不属蕴者。我一切时应无染污。又我与身不应相属。此不应理"。

使离开镰刀,能断的作用也存在于其他外物,然而离开见等之外,于他物上见等的业用却不可得,故为不合理。(b)另外,如果如同火,此徒计我,则不合理。因为世间的火即使离开能烧者,能烧物之火也能够自己燃烧,然而于见者却非如此。像这样,如果离开见等者的相别有我,则所计的我相乖于一切量。[①] 在上述其中,引人注意的是一一列举了比喻。比喻方便,对于幼童、愚昧者,可以帮助他们理解。然而,若如佛教者所言,比喻中有全分比喻和一分比喻。然而,在比喻的范围内,最终也无法获得全分比喻,只能是将在较多方面一致平行的比喻假解为全分。比喻本来应该是一分比喻,且为其而举,所以理所当然是一分比喻。然而,上述驳论中的比喻似乎在追求全分比喻,从而推进破论。这完全不正确,因此,需要充分留意这一点。如果做不到,最好不举例,而只是在理论上进行驳论。尽管如此,我们认为经常举例,乃是论所具有的针对幼

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"所计之我。为即见者等相。为离见者等相。若即见者等相者。为即于见等假立见者等相。为离于见等别立见者等相。若即于见等假立见者等相者。则应见等是见者等。而汝立我为见者等。不应道理。以见者等与见等相。无差别故。若离于见等别立见者等相者。彼见等法。为是我所成业。为是我所执具。若是我所成业者。若如种子应是无常。不应道理。若言如陶师等假立丈夫。此我应是无常。应是假立。而汝言是常是实。不应道理。若言如具神通假立丈夫。此我亦应无常。假立于诸所作随意自在。此亦如前不应道理。若言如地。应是无常。又所计我无如地大。显了作业故不应理。何以故。世间地大所作业用显了可得。谓持万物令不坠下。我无是业显了可得。若如虚空应非实有。唯于色无假立空故。不应道理。虚空虽是假有。而有业用分明可得。非所计我故。不应理。世间虚空所作业用分明可得者。谓由虚空故得起往来屈伸等业。是故见等是我所成业。不应道理。若是我所执具者。若言如镰。如离镰外余物。亦有能断作用。如是离见等。外于余物上。见等业用不可得故。不应道理。若言如火。则徒计于我。不应道理。何以故。如世间火。离能烧者亦自能烧故。若言离见者等相别有我者。则所计我相乖一切量。不应道理"

愚者提供一种启蒙性的趣向。

五、(1)我与染净相应结合而有染净？(2)不与染净相应而有染净？如果是前者(1)，则诸行(saṁskāra)中就存在着疾疫、灾横以及此等的止息、顺益(增加)可以获得。此即表明诸行即使无我也能够说有染净相应。如此类外物，内身也如此。即使无我，染净之义也成立，因此，计我为不合理。(2)如果不与染净相应而有染净，那么，离染净相而我有染净则为不合理。① 此驳论显得有些乏力。

六、(1)我与流转相相应而有流转及止息？(2)还是不与流转相相应而有流转及止息呢？如果是前者(1)，则诸行中应得五种流转相。一、有因；二、可生；三、可灭；四、展转相续生起；五、有变异。如果诸行中可得此流转相，如身、芽、河、灯、车乘物等，在其流转作用中即使无我，此等诸行可得流转及止息，因此无须计我。如果是后者(2)，则我无流转相而有流转止息，此为不合理。② 并没有五种流转的相，即特质、性质的说明。似乎注释者也忽略了这一点。流转就是轮回，此处亦指生灭、变迁。据此可得大概理解。此

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"汝所计我。为与染净相应而有染净。为不与染净相应而有染净耶。若与染净相应而有染净者。于诸行中有疾疫灾横及彼止息顺益可得。即彼诸行虽无有我。而说有染净相应。如于外物。内身亦尔。虽无有我。染净义成。故汝计我不应道理。若不与染净相应而有染净者。离染净相我有染净。不应道理"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"汝所计我为与流转相相应而有流转。为不与流转相相应。而有流转及止息耶。若与流转相相应。而有流转及止息者。于诸行中有五种流转相可得。一有因。二可生。三可灭。四展转相续生起。五有变异。若诸行中此流转相可得。如于身芽河灯乘等。流转作用中虽无有我。即彼诸行得有流转及与止息何须计我。若不与彼相相应。而有流转及止息者。则所计我无流转相而有流转止息。不应道理"

驳论也并非锋利。

七、(1)我由于境界所生的苦或乐,以及由于思业,由于烦恼、随烦恼的变异,而说是受者、作者以及解脱者?(2)还是不由彼变异而说是受者等?(1)如果由于彼变异,则是诸行为受者、作者及解脱者,不必计我。如果是我,则我为无常,此不合理。(2)如果不由于变异,则我无变异,而为受者、作者及解说者。此不合理。[①]

八、(1)仅于我说作者?(2)还是也于他法说作者?(1)如果仅于我,则不能于世间说火是烧者,不能说光是照者。(2)如果于他法,即于见等诸根说是作者,徒分别我,此不合理。[②] 这些也是愚论吧。

九、(1)仅于我建立我?(2)还是也于他法建立我?如果是前者(1),则世间人不会于假说的士夫身称其为一郎、次郎等。如果是(2)于他法,此即仅于诸行(saṁskāra)称我,为什么需要别执有我有?因为世间人于假说的士夫身起有情想而立有情名,以及说自他,则有差别。[③]

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"汝所计我。为由境界所生。若苦若乐及由思业。并由烦恼随烦恼等之所变异。说为受者作者及解脱者。为不由彼变异。说为受者等耶。若由彼变异者。是即诸行是受者作者及解脱者。何须计我。设是我者。我应无常。不应道理。若不由彼变异者。我无变异而是受者作者及解脱者。不应道理"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为唯于我说为作者。为亦于余法说为作者。若唯于我。世间不应说火为烧者光为照者。若亦于余法。即于见等诸根。说为作者徒分别我。不应道理"。

③ 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"为唯于我建立于我。为亦于余法建立于我。若唯于我者。世间不应于彼假说士夫身呼为德友佛授等。若亦于余法者。是则唯于诸行假说名我。何须更执别有我耶。何以故。诸世间人唯于假设士夫之身。起有情想立有情名及说自他。有差别故"

十、(1)计我的见即我见 a 是善? b 还是不善? a 如果是善,为什么极愚痴人深起我见? 也不由方便而突然生起? 很令众生怖畏解脱? 或能增长诸恶过失? 此等均不合理。b 如果是不善,那么不能说不正确或非颠倒。计邪倒我体,是实有之言,为不合理。(2)无我的见 a 是善? b 是不善? a 如果是善,那么对于常住实有的我,不会认为我是有,此见为善性且非颠倒之计,故不合理。b 如果是不善,那么一切智者所宣说、精勤方便的所生起,令诸众生不畏解脱,能迅速证得白净之法,如实对治诸恶过失对治如实,诸如此类皆不合理。(3)a 计我是自然有我? b 还是由我见? 如果是前者 a,那么于一切时没有无我之觉。如果是后者 b,那么,即使没有实我,由于我见之力,故于诸行(saṁskāra)中仅妄称有我,因此汝计有定实之我,则不合理。[①]

以上为长篇的驳论。其"我"不过是世间世俗谛、道理世俗谛的"我",因此,其驳论也不得不在此程度上结束。否则,只能看作是著者对"我"的概念没有进行概念性考究的结果。注释者根据中国所传,所以偶尔也论及到数论、胜论、耆那的"我"的观点。与此三派相对应的地方并没有明确提出各派正确的观点。就连注释

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"计我之见为善为不善耶。若是善者。何为极愚痴人深起我见。不由方便率尔而起。能令诸生怖畏解脱。又能增长诸恶过失。不应道理。若不善者。不应说正及非颠倒。若是邪倒所计之我体是实有。不应道理。又汝何所欲。无我之见。为善为不善耶若言是善。于彼常住实有我上。见无有我。而是善性非颠倒计。不应道理。若言不善。而一切智者之所宣说。精勤方便之所生起。令诸众生不怖解脱能速证得白净之果。诸恶过失如实对治。不应道理。又汝意云何。为即我性自计有我。为由我见耶。若即我性自计有我者。应一切时无无我觉。若由我见者。虽无实我。由我见力故于诸行中妄谓有我。是故汝计定实有我不应道理"

者也没有将其一一完全相对应,也不可能相对应。此明确表明了著者没有考虑特定派的学说,而是采纳了世俗谛的一般性观点。以无我为根本思想的佛教是对有我的驳论,因此,期待进一步深刻热烈的讨论并非无理。

最后阐述了第一义的我相。所讲的"我"唯于诸法中假立为有,并不是实有的我。而且,此假我说完以后,不能讲与诸法是异不异性。不能说此我实是有体,或者诸法即是我的性相。同时,此假我是无常相而不是恒相,不是安保相,因为其为变坏相、生起法相、老病死相、唯诸法相、唯苦恼相。"薄伽梵说,苾刍当知,于诸法中假立有我,此我无常无恒不可安保,是变坏法,如是广说。"[1]于诸行中假立有我,其根据有四,即一、为了令世间容易言说;二、欲随顺诸世间;三、决定欲断除我为无之诸怖畏;四、宣说自他,成就功德,成就过失,令起决定信解心。因此,执着有我的该论不是如理学说。如上所述,我为假立,实为无我。这是指采用了日常所说的"我做什么"的"我"这一第一人称名词,其宗旨就是此"我"并非是预设之我体。

第五 计常论

计常论指沙门或婆罗门主张我及世间皆实为常住,不是作的所作,不是化的所化,不可损害,积聚而住,如伊师迦。[2] 其具体描述取的是 Pāli 六十二见中的常住论。所谓我与世间是常住,"世

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第六。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"计常论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。我及世间皆实常住。非作所作。非化所化。不可损害积聚而住。如伊师迦"

间"(loka)就是世界。注释者认为"世间"是五蕴世间和国土世间,数论师称此二皆为常住,或随所应。余师所计的我是自我,世间是他我。[①] 如果将"世间"看作是二个世间,那么,"五蕴世间"与"我"的关系就包含着"五蕴"与"我"为不同的含义。进而指出,于此计中的"作"有二,一为自作,即所谓的宿作因。二为他作,即所谓的空、时、方、我、本际等的"作"。这不是二作者的作,所以不是作的所作。另外,由于其不是自在天及梵王等诸变化者的所变化,所以不是化的所化。将其解释为由于性为性。进而指出,不可损害,如同山地等的积集而住。[②] Pāli 中与此相当之处为 vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyiṭṭhito,表示如同石女,如立于山顶,如立柱站立的意思。vañjha 就是 bandhya(或为 vandhya),表示如石女不生子的意思。因此,表示不生、不被生的含义,也表示不变化的含义,因此将其译为不可损害,或者构成了具有该意思的词? kūṭaṭṭha是 kūṭastha,表示站立于顶部,因此为不动、不变的意思,将其用于如同山的句子中,故将其翻译为积聚而住还是其他? 除了推想这些方面的译文原语外,仅仅参照藏译,很难判断哪个正确。esikaṭṭhāyiṭṭhita 是 iṣīka sthāyi-sthita,表示如柱子般坚固安定而住,此并无妨,esika 在巴利辞典中只有 pillar, post 的译文。īsaka、īsākā、īsā 也指 pole,也与 pole 相关,在梵语中,iṣīka 是苇、蔺,iṣikā

---

① 译注:《瑜伽论记》卷第二作"世间有二。一五蕴世间。二国土世间。数论师计二皆常住。或随所应余师所计。我者自我。世间者他我"。

② 译注:此段在《瑜伽论记》卷第二中作"下诸常论皆依此计。作者有二。一自作。谓宿作因。二他作。谓空时方我本际等作。此非二作者作名非作所作。亦非自在天及梵王等诸变化者之所变化名非化所化。此依八十七卷释。由性常故不可损害。如山地等积集而住"。

是刷毛，īṣikā 是武器，īṣīkā 是苇，是相似的字，词典中把 esika 对应为 iṣīka、iṣīkā，iṣīkā 是 iṣīka 的阴性形式，意思相同。关于"伊师迦"，注释者解释为西方有二释，一为王舍城附近有伊师迦上，有六个且坚固，比喻高大常住坚固。我等也如此。二或者为草名，称伊师迦，体性坚实，故比喻为我等。[1] 其中，第二个相当于 iṣīka、iṣīkā、īṣīkā。将常住坚固比喻为草，是指如《涅槃经》称不能被毁如伊师迦草，[2]即便如此，也是奇怪的例子。然而，王舍城外是否有这样的山，不甚清楚。巴利中将其解释为如同石柱不动。因为没有梵文，所以不得而知。只能认为此处的梵文来自巴利文，因此，可以参考巴利文。另外，关于"作"，可能是作者（kartṛ）。空、时、方、我取的是胜论说中的概念，因此不能苟同。那么，能否考虑空论师、时论师、方论师、我论师？这也不得而知。"本际"为 koṭi 的译词，或许是 koṭi-tīrtha（本际外道）的学说。"化"为变化，指创意。"自在天"为大自在天，"梵王"为娑婆主梵天，指"变化者"（nirmātṛ）即宇宙创造者。在以上内容中，与梵文对应的句子出现在六师外道中的 Pakudha Kaccāyana 的学说中。

计常论中认为一、计前际，（1）说一切常者与（2）说一分常者；二、计后际，（3）说有想者、（4）说无想者、（5）说非想非非想者；三、有计诸极微是常住者。一与二属于六十二见之中，三的极微论者

---

[1] 译注：此段在《瑜伽论记》卷第二中作"伊师迦者。西方二释。一近王舍城有伊师迦山。大而且固。譬我高大常住坚固。或复有草名伊师迦。其性贞实。曾无衰落。譬我常恒"。

[2] 译注：《瑜伽论记》卷第二作"按涅槃经云 七法不可毁害。如伊师迦草"

在巴利传中完全不存在。计我及世间常住因缘广如经说,[1]一定指《梵网六十二见经》。因为并未见有其他讲到相关内容的经,所以这里根据的都是小乘经典。根据《梵网六十二见经》,一切常住论、一分常住论中各包含四见,另外,有想论中包含十六见,无想论、非有想非无想论中各包含八见。即使在现在的计常论中也存在着如此细分之处。

以上内容中,(一)计前际者是(1)说一切常者的第一、二、三见,或者依据下中上的静虑,起宿住随念,得想起至十万生、十成坏劫、四十成坏劫的心三昧,这也是由于不善缘而起,因此在过去诸行中唯忆念,不是如实知,不过是计过去世,自定某个为前际,发起常见。在第四见中,依天眼,计现在世而为前际,并不如实知诸行的刹那生灭的流转,同时,因为看到诸识见流转相续从此世间到彼世间,无断绝,因而发起常见。[2] 此第四见与巴利传极其不同。另外,为(2)说一分常者的第一、二、三、四见,不过是或见梵王随意成立,或见四大种变异,或见诸识变异。[3] 此一分常住论也与巴利传不同,注释者的解释中多少含有与巴利传相近的传承说,但是却未能协调全部。另外,(二)计后际者在巴利传中总为三十二见。对此,或许已知或许未知,将其总括,认为虽然于想及受见差别,然

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“我及世间是常住耶。答彼计因缘如经广说”。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“此中计前际者。谓或依下中上静虑。起宿住随念。不善缘起故。于过去诸行。但唯忆念不如实知。计过去世以为前际。发起常见。或依天眼计现在世以为前际。于诸行刹那生灭流转不如实知。又见诸识流转相续从此世间至彼世间。无断绝故。发起常见”。

③ 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作“或见梵王随意成立。或见四大种变异。或见诸识变异”。

而不见我(《显扬论》中有此字,可)的自相差别,因此,起我与世间悉为常住的常见。[①] 最后,关于(三)计极微是常住者,这是依据世间静虑而起如此见,并不是如实知缘起,因此是将有为先,然后有的果集起,将离散为先,有的果减灭,据此因缘,此论者认为由诸微,粗果生,然后,渐次分析粗物乃至微,故认为粗物无常,极微常住。[②] 这就是根据分析观设想极微即原子的存在。极微只不过是观念上的存在,其完全正确。

以下阐述驳论。计前际后际常住论是被执我论的差别相所摄,而我论已在前破,因此,我的差别相论也已被破。进而问,(一)宿住随念之宿住念是(1)取诸蕴?还是(2)取我?如果是前者(1),则执我和世间为常就是不合理。如果是后者(2),则忆念过去如此名等及诸有情之类,乃至广说我曾于过去是如此名,如此姓,此类则不合理。另外,(二)于现前缘和合眼的色境而眼识生起时,彼不现前不和合境中的那些过去识为(1)灭?还是(2)生?如果是(1)灭,则计灭坏的识为常,则不合理。如果是(2)生,则由一境,于一切时生起一切识,故不合理。(三)论者所执之我由于想的所作及受的所作,(1)有变异?还是(2)无变异?如果是(1)有,则世间及我为常住就是不合理。如果是(2)无,则一想结束后复种种异想生起,再复有小想及无量想,就不合理。另外,纯有乐后,复纯有苦,复次,有苦有乐有不苦不乐,就是不合理。(四)如

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"计后际者。于想及受虽见差别。然不见自相差别。是故发起常见。谓我及世间皆悉常住"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"又计极微是常住者。以依世间静虑起如是见。由不如实知缘起故。而计有为先有果集起。离散为先有果坏灭。由此因缘彼谓从众微性粗物果生。渐析粗物乃至微住。是故粗物无常极微是常"。

果命即为此身，则此我计是色。若命与身不同，则计我为非色。如果我遍两者，无二无缺，则此就表示我也为色，也为非色。如果为了对治此见，于现在所说的学说中使句子不同，使文章不同，产生执，则我既非色也非非色。进而，如果看作少许色和少许非色，则我就变为有边，如果看作无量，则变为无边。如果色分少，非色无量，或者色分无量，非色分少，则变成既有又无边。为了对治，根据句子的不同，不根据义的不同，起执时，就是非有边非无边，或解脱的我为离开此二种。[①] 以上说明似乎不得要领。在巴利传的有想、无想、非想非非想的三论三十二见中也存在着平行的内容，因此，其可能来源于三十二见。第八十七卷中有关六十二见的部分，讲到各论有几个见，虽然没有各见的详细说明，但是也值得参考。最后，详细论述了破(四)极微常住论。

(1)论者 a 观察认为极微为常？还是 b 不观察而认为？如果

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"此中计前际后际常住论者。是我执论。差别相所摄故。我论已破。当知。我差别相论亦已破讫。又我今问汝。随汝意答。宿住之念。为取诸蕴为取我耶。若取蕴者。执我及世间是常。不应道理。若取我者。忆念过去如是名等诸有情类。我曾于彼如是名如是姓。乃至广说。不应道理。又汝意云何。缘彼现前和合色境眼识起时。于余不现不和合境所余诸识。为灭为转。若言灭者。灭坏之识而计为常。不应道理。若言转者。由一境界。依一切时。一切识起。不应道理。又汝何所欲。所执之我。由想所作及受所作。为有变异为无变异。若言有者。计彼世间及我常住。不应道理。若言无者。有一想已复种种想。复有小想及无量想。不应道理。又纯有乐已复纯有苦。复有苦有乐有不苦不乐。不应道理。又若计命即是身者。彼计我是色。若计命异于身者。彼计我非色。若计我俱遍。无二无缺者。彼计我亦是色亦非色。若为对治此故。即于此义中。由异句异文。而起执者。彼计我非色非非色。又若见少色少非色者。彼计有边。若见彼无量者。彼计有无边。若复遍见而色分少非色分无量。或色分无量。非色分少者。彼计亦有边亦无边若为对治此故。但由文异不由义异。而起执者。彼计非有边非无边。或计解脱之我远离二种"。

是 a 不观察，那么脱离慧的观察，确定为常，则不合理。如果是 a 观察，那么，与现比诸量不同，所以不合理。(2) a 根据极微细而计为常？还是 b 粗果与其相不同而计为常？如果因为 a 细，那么离散、损减、转复羸劣却称为常，则不合理。如果因为 b 异相，那么，极微超过地水火风之相，不是同种类之相，因此，生同种类的果，此不合理。(3) 极微中没有可感觉的异相，所以不合理。a 诸极微所起粗物不是异相？还是 b 是异相？如果 a 不是异相，那么，粗物也与因的极微没有差别，也为常，那么，因与果没有决定，此不合理。如果 b 是异相，那么，c 从离散的极微生粗物？还是 d 从聚集而生？如果是前者 c，那么，于一切时一切果生，此就是因与果没有决定，故不合理。如果是后者 d，那么，粗果从极微生之际，e 不过是极微的形质量？还是 f 超过形质量？如果 e 不过是形质量，那么，从形质分(《瑜伽论》中作"公"，《显扬论》作"分"，据此而见，"公"为误)的物体生形质有分的物体，此不合理("有分"就是具有分者，即整体。"分"是整体的一部分。"形质"是有形质础。"极微"具有形质的一部分，"粗果"具有形质的全部)。如果 f 超过，那么，诸极微体中没有细分，故由于已经不能分析，所以所生粗果也与其相同，因此是常，此不合理。再次，诸极微本为无，现在如果称新起，则是称极微为常，此不合理。(4) 诸极微造起粗物，a 如同种子？还是 b 如同陶器师？如果 a 如同种子，那么，种子的体无常，因此，极微也是无常。如果 b 如同陶器师，那么，陶器师有思虑，因此，极微也有思虑，此不合理。如果不如同种子、陶器师，那么无法得到相同的比喻，此不合理。(5) 诸外物生起，a 是源于有情？还是 b 不尔？如果是 a 源于有情，那么，外在的粗物源有情而

生，但是其所依的细物极微却不源于有情，何于彼而制其功能？如果b不源于有情，此即没有必要，同时无用而外物生，此不合理。[1]如上所述，得出的结论就是计常论，即不是如理之说。

常住的相或于一切时为无变异相，或是一切种的无变异相，或是自然的无变异相，或是源于他物坏的无变异相，还是无生相。

关于以上常住论，很明确一、二、三取自巴利传，由于其类似拔萃，不参照巴利传就不能充分理解。既然如此，那么，其流布于著者当时的年代，因此，毫无疑问并不是对其加以论破，而是类似按照模板类型般加以描述。即使对于四的极微论，也不能说其论破击中了核心。种子、陶器师等几乎都不是目标。据此可知，即使采用两刀论法，如同此论，必须全部把重点放在使用两刀论法之原主

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第六中作"汝为观察计极微常。为不观察计彼常耶。若不观察者。离慧观察而定计常。不应道理。若言已观察者。违诸量故不应道理。又汝何所欲。诸微尘性。为由细故计彼是常。为由与粗果物其相异故计彼常耶。若由细者。离散损减转复羸劣。而言是常不应道理。若言由相异故者。是则极微。超过地水火风之相。不同种类相故。而言能生彼类果。不应道理。又彼极微。更无异相可得故。不中理。又汝何所欲。从诸极微所起粗物。为不异相为异相耶。若言不异相者。由与彼因无差别故。亦应是常。是则应无因果决定。不应道理。若异相者。汝意云何。为从离散极微粗物得生。为从聚集耶。若言从离散者。应一切时一切果生。是则应无因果决定。不应道理。若从聚集者。汝意云何。彼粗果物从极微生时。为不过彼形质之量。为过彼形质量耶。若言不过彼形质量者。从形质分物。生形质有分物。不应道理。若言过者。诸极微体无细分故不可分析。所生粗物亦应是常。亦不中理。若复说言有诸极微本无今起者。是则计极微常。不应道理。又汝何所欲。彼诸极微起造粗物。为如种子等。为如陶师等耶。若言如种子等者。应如种子体是无常。若言如陶师等者。彼诸极微应有思虑。如陶师等。不应道理。若不如种等及陶师等者。是则同喻不可得故。不应道理。又汝意云何。诸外物起为由有情为不尔耶。若言由有情者。彼外粗物由有情生。所依细物不由有情。不应道理。谁复于彼制其功能。若言不由有情者。是则无用而外物生。不应道理"。

题的选择方法上，即其要没有缺点和遗漏才妥当。然而从此论来看，这些都被一概地加在里面，所以并不是有效的论破。在种子、陶器师之外并无明确的结合，这是一大缺点。假使陶器师中包含着结合，思虑的有误在结合关系方面也几乎是毫无关系，因此，缺少最重要的驳论点。即没有明确地了解极微论的学说，只不过是自己想当然的考虑。对无方分没有加以讨论，也是因为其思考并没有进步。

第六 宿作因论

巴利传中，所有享受和经历人的乐或苦或不苦不乐，存在着三种学说，一、以于前世所作为因（pubbekata-hetu 宿作因）；二、以自在天的创造（变化）为因（issaranimmāna-hetu）；三、无因无缘（ahetu-apaccaya）（A.N.1，P.173）。同时，在尼干陀中，除了一、二之外还加入了三种，构成了五说（M.N.2，P.222），这就是耆那教的学说。一明显就是耆那教的学说，二究竟是否是耆那教的学说，尚不确定，或许不是。三为邪命派的学说。总之，此处的一的观点被译作“宿作因”。因此，这是《瑜伽论》之前极其遥远的古老学说。

在《瑜伽论》中，按照模式描述了沙门或婆罗门的言说，其起这种见，建立这种论，广说如经。经文如下：

（1）凡诸世间所有士夫补特伽罗所受，（2）皆由宿作为因，（3）由勤精进吐旧业故，（4）现在新业由不作因之所害故，（5）如是于后不复有漏，（6）由无漏故业尽，（7）苦尽，（8）得证苦边。

如上分为八句，句和句之间插入解释句。（1）凡诸世间所有士夫（puruṣa 丈夫、人）补特伽罗（pudgala 人、个人）（此二字一般表示人。《显扬论》中没有“补特伽罗”）所受（即所谓现在所受的

苦),(2)皆由宿作为因(即所谓源于以宿恶为因),(3)由勤精进吐旧业故(即所谓因为于现法极尽自己的苦行),(4)现在新业由不作因之所害故(即所谓诸不善业),(5)如是于后不复有漏(即所谓一向是善性之故,说后为无漏),(6)由无漏故业尽(即所谓诸恶业、业尽之故),(7)苦尽(即所谓宿因所作及现法中的方便所招致的苦恼,苦尽之故),(8)得证苦边(即所谓证余生相续的苦尽),谓无系外道作如此计。[①]

注释者说的经虽然指代佛经,却没有说指代哪部经。或许此非佛经,而是耆那教经典的某些引用,因此,其中插入了解释的语句。究竟是耆那教的哪部经?我身旁并无耆那教的经典,因此无法断定,或许是出自某部经吧。即使是佛经,也是较好地总结了耆那教的学说。至少,此部经一定是描述耆那教学说的经。然而,中译本的译文中有不恰当的部分。耆那教持苦观,认为人生是苦,因此,(1)中的"所受"就是指享受经验,其为苦。这里的解释是正确的。通常,耆那教的苦是以物质为原因的苦,所以只要物质肉体存在,就是苦。感觉或不感觉未必是问题。生于世间就是苦。因此,"宿作"即前世所作的业就是原因。对于业,耆那教学说并不是指行为或其习气,而是指细物质。如果作行为,则细物质就会漏入命我(jīva,灵魂、以前的命者)并附着。多次附着之后,就会变成如

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"凡诸世间所有士夫补特伽罗所受者。谓现所受苦。皆由宿作为因者。谓由宿恶为因。由勤精进吐旧业故者。谓由现法极自苦行现在新业。由不作因之所害故者。谓诸不善业。如是于后不复有漏者。谓一向是善性故。说后无漏。由无漏故业尽者。谓诸恶业。由业尽故苦尽者。谓宿因所作及现法方便所招苦恼。由苦尽故得证苦边者。谓证余生相续苦尽。谓无系外道作如是计"

同一种卵壳般的业身(karma śarīra),令命我停留于轮回中。单纯地称旧业、新业、不善业,仅仅将其看作与佛教的业同一则不充分。当然,也有与佛教同一含义的方面。(3)的"勤精进"如解释句子所示,就是于现法即现在行苦行。通过苦行终止业的漏入,同时,灭除已经漏入构成业身的业。苦行完成,旧业灭尽,新业不生。"吐旧业"即使表现为灭业,业和物质都不是归于灭无性质的事物,因此,称从命我远去,故为"吐"。不留而吐出。(4)的"不作因"在耆那教中相当于"制御"(saṁvara,佛教中为"律仪"),梵语是什么?制御是一种实践,不仅阻止业的漏入,还改变了命我出于接受业漏入的状态,也改变了承受已漏入业的状态。因此,其为害不善业之新业者。(5)的"有漏"明显是梵文中的 āsrava,佛教中固定将其译为漏、有漏,所以,一定是译作了"有漏"。āsrava 是耆那教重要教理上的术语,这一点与佛教相同。该词表示为水等的流淌,佛教用于"漏泄"即流出的含义。耆那教用于"漏入"即流入的含义。因为是流,所以可以是上下,从而是出入等。佛教认为烦恼从内流出,耆那教认为业流入命我,所以,"有漏"不合适。因此,此处的解释含义不清楚。所谓"一向善性"似乎解释为如果不是有漏,则绝对是善性。"不复有漏"表示实际上业不再流入的意思。"一向善性"表示,耆那教的命我本质上可说是一向善性,即使没有业的流入,命我并不是直接全部呈现出其本质,因此,"一向善性"的意思不清楚,或许是其他什么意思。或许相当于无旧业、业身的意思。之后所说的"无漏"就是指无漏入,命我的状态也改变。(6)"业尽"就是业身无,即离去。在解释句中所谓的恶业主要是指无漏,耆那教中并没有仅仅为恶业的道理。(7)所谓

“苦尽”归根到底就是指必须到达肉体的无。(8)“苦边”(duḥkha-anta)也是佛教中的表现,在耆那教中就是必须死,所以余生无相续,脱离轮回。“无系”(Nirgrantha)玄奘也翻译为“离系”,通常指耆那教。原来是将俗语 Nigaṇṭha 转化为梵语的 Nirgrantha。Nigaṇṭha 是宗派的古老一派,耆那教的祖先 Mahāvīra 最初入此派出家,然后对学说进行了改动,因此,该系统被称为耆那。耆那教成立后直至相当久以后,Nigaṇṭha 派仍继续存在。因为此派曾存在,所以或许此派在时将 Mahāvīra 称为 Nigaṇṭha Nātaputta(Nirgrantha jñātiputra)。Nātaputta 表示 Nāta(jñāta,jñāti-)族出身的意思。玄奘将 Nirgrantha jñātiputra 译为“离系亲子”,实际上是误译。grantha(granthi)是腰衣的打结处,为了不让腰衣脱落而安置。在此词后附加 nir-,无、离,所以是裸形或露形,就是裸体。因此,也被称为空衣派、无惭外道。原来打结处,所以可以译为“系”。如果将其取为“系缚”之意,则为变意转用。即使 jñāta、jñāti-是亲族等意,也不是用于此含义,而是种族名。即使有“子”字,其是出身者、后裔的意思,而不是“亲子”。佛教辞典中,有 granthi-mocaka 一词,有“解绪”、“解缚”的译词,都给人解脱的含义。实际上,其就是扒手、偷窃者,因此,不能仅仅拘泥于文字来解释。而“离系亲子”已为惯用,并不是可以完全丢掉。

以上解释了为什么倡导至上述观点的理由,是根据教和理,但是,观察现在人的作用所作,还没有决定。其理由在于观察世间,即使具正方便作善行,也会招致苦,即使具邪方便作恶,也可导致乐。想来如果仅仅以现在人的作用作为其因,那么苦对正、乐对邪就是颠倒。然而,其所见不是颠倒,所以,这些都是以皆宿为因,从

而建立宿作因论。这些是多么表面的解释，就连注释者也在前面谈论于现法招致方便的苦，讲由勤精进而吐旧业等。然而，注释者加以解释，谈论种种，其根本就不知道耆那教的教义，因此，毫无作用。想来这是佛教家的弊病，因为是外道的学说，所以就不认为一定依据了正确的学说，故而，只能根据具体场合的自己的臆断。所以，佛经中没有正确的记述。这不仅限于佛教，其他外教也是如此。

接下来列举驳论。现法方便所招致的苦是 a 以宿作为因？还是 b 以现法方便为因？如果是 a 以宿作为因，那么，汝说勤精进吐旧业之故，现在的新业被不作因所害之故，如此之故，于后不复有漏，乃至所广说，为不合理。如果是 b 以现法方便为因，汝说大凡诸世间所有士夫补特伽罗之所受，皆以宿作为因，则不合理。如上所述，以现法方便的苦也以宿作为因之故，以现法士夫用为因之故，为不合理。此论不是如理说。[①] 如此简单地进行结论，但是这种程度或许能够驳倒此论说的全部，却是不足为论断的幼稚论说，应该说是对于对方的学说真意、细致的理论等丝毫没有加以考虑的驳论，就连宿作与新业的关系也没有研究。如果采用这样的驳论，即使佛教的学说也将被全部驳倒。

进而言说如实因相，指出，或仅以诸苦的唯宿作为因，犹如一个人因自业增上力之故，生于诸恶趣或生于贫穷家中。或复苦杂

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“现法方便所招之苦。为用宿作为因。为用现法方便为因。若用宿作为因者。汝先所说由勤精进吐旧业故现在新业由不作因之所害故。如是于后不复有漏。乃至广说。不应道理。若用现法方便为因者。汝先所说。凡诸世间所有士夫补特伽罗所受皆由宿作为因不应道理。如是现法方便苦。宿作为因故现法士夫用为因故。皆不应道理。是故此论非如理说”。

因所生,谓因一个人邪事于王,不获乐果反致苦,又如同事王,如此之类,因诸言说、商贾等业,因从事农业,因劫盗业,或作损害其他有情之事,有福者得富乐,无福者即使努力也得不到果。或因复有法纯现在的功用,如所新造,如引他生之业。或听闻正法于法察觉,或复发起威仪业路,或复修学工巧业,此等之类仅因现在士夫的功用。[1] 这是此论繁杂且重复描述相似类的惯例。最终,只不过是阐述了宿作为因和现在士夫功用为因的二种,因此,相反只不过是粉碎耆那教的驳论而已。那么,最终,以宿作为因和以现在的人功为因这两者为正确,不知道能否说其与耆那教说归于同一呢?即最终宿作因论并不是著者自己可以破却的。

第七 计自在等作者论

这是前面的宿作因论开始时所讲的三说中的二,主要指以自在天的创造为因(issaranimmāna hetu),是自在等,因此,也包含其他。"自在"是 issara,即梵语的 īśvara,"自在天"即创造神。"自在天"也被尊为"大自在天",有奉大自在天的一派,被称为大自在天外道。Maheśvara 是大自在神,奉该神的派是 Māheśvara(音译为"摩诃首罗")。该派认为此神创造世界的一切,令苦乐,所以是均为一因生的观点,将其创造称为"变化"(nimmāna、nirmāṇa)。因此,称为"自在变化"。"自在等"的"等"在此论中指其他的丈夫。

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"我今当说如实因相。或有诸苦唯用宿作为因。犹如有一自业增上力故生诸恶趣或贫穷家。或复有苦杂因所生。谓如有一因邪事王不获乐果而反致苦。如事于王。如是由诸言说商贾等业。由事农业。由劫盗业。或于他有情作损害事。若有福者获得富乐。若无福者虽设功用而无果遂。或复有法纯由现在功用因得。如新所造引余有业或听闻正法于法觉察。或复发起威仪业路。或复修学工巧业处。如是等类。唯因现在士夫功用"。

“丈夫”是 puruṣa 的译文，是“人”的意思，但是却不是普通的人，是世界创造的 puruṣa。将 puruṣa 特别译为原人，此时指代的就是那个人。总之，构成此说的与前面的大体相同，称为沙门或婆罗门，主张诸世间所有士夫补特伽罗享受经验的所有一切或以自在的变化为因，或以他丈夫的变化为因，阐述了相关自在等的不平等因的论点。[①] “不平等因”是指虽为一因，但是令苦、乐等生，所以不是平等因。

之所以起如此之见，是因为在论者看来，因果中，世间有情难以随意、随心所欲。现在看世间有情，作事因时想要修净业，不得遂其欲而为恶。在其结果之时，即使祈祷生于善趣、乐的世界，也不能得其本欲而坠于恶趣。即使心想受乐，不如其欲而见其受苦等，所以，世间诸物一定有其他作者（kartṛ）、生者（janana、janayitṛ）、变化者（nirmātṛ）。换言之，就是认为存在着诸物的父即自在天或其他事物，令其如此。[②] 进行了以上论述，此论述也被认为是非常单纯的观点。

为了驳回上述观点，最初少有地给出了 uddāna，功能无体性，

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“自在等作者论者。由如有一或沙门或婆罗门。起如是见立如是论。凡诸世间所有士夫补特伽罗所受彼一切。或以自在变化为因。或余丈夫变化为因。诸如是等谓说自在等不平等因论者作如是计”。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“彼由现见于因果中世间有情不随欲转故作此计。所以者何。现见世间有情。于彼因时欲修净业。不遂本欲。反更为恶。于彼果时愿生善趣乐世界中。不遂本欲。堕恶趣等。意谓受乐不遂所欲。反受诸苦。由见此故。彼作是思。世间诸物必应别有作者生者及变化者为彼物父。谓自在天或复其余”。

摄与不摄相违，有用及无用，作因成过失。[1] 这是驳论的项目或是目录。在《显扬论》第十四卷中，将开始的一句作无有功能之故。(1)自在天等的变化功能是 a 采用业方便为因？还是 b 为无因？如果是前者 a，那么，就是仅此功能采用业方便为因，此外世间不以业为因，此不合理。如果是后者 b，那么就是仅此功能为无因，世间他物不是无因，此不合理。[2] 即世间从自在天而生，然而仅功能以业方便为因或无因，均不合理。因此，功能作为理则不成就，因此称无体性。《显扬论》中解释不同。(2)大自在天 a 是坠于世间的摄，还是入世间之中？b 还是不被世间所摄？如果是前者 a，那么，大自在天与世法相同，并且能遍生世间，此不合理。如果是后者 b，那么其即为解说，而却能生世间，此不合理。相违就是矛盾，不合理。(3)大自在天 a 因为有没有自在，即创造支配力，然而，对于世间，自在存在，此不合理。如果是 b 没有用，那么用即目的，有功能、必要，所以变生世间？b 还是没有用？如果是 a 有用，那么，即在于其用，无所需而生世间，此不合理。(4)此所出生 a 仅以大自在天为因？b 也取其他为因？如果是 a 仅以大自在天为因，如果有大自在天，那么那时有出生。如果有出生，那时有大自在天。然而出生以大自在天为因，就是不合理。如果是 b 也取其他为因，那么，是 c 只取乐欲为因？或 d 除乐欲而取其他为因？如果 c 只取乐欲为因，d 此乐欲只取大自在天为因？还是 e 也取其

---

① 译注：此 uddāna 在《瑜伽师地论》卷第七中作“功能无体性，摄不摄相违。有用及无用，为因成过失”。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七的汉语原文为“自在天等变化功能。为用业方便为因。为无因耶。若用业方便为因者。唯此功能用业方便为因。非余世间。不应道理。若无因者。唯此功能无因而有。非世间物。不应道理”。

他为因？如果d仅取大自在天为因，那么有大自在天时则有乐欲，有乐欲时即有大自在天，无始以来常有出生，此不合理。如果e亦取其他为因，则其因不可得，是不合理。对于其欲，无自在，而对于世间有自在，此不合理。因此，关于功能，关于摄不摄，关于有用无用，针对因性，均不合理，因此，此说非如理。[1] 如此进行了驳论，然而是否中肯？一中与此驳论项目的选择方法相关。

第八 害为正法论

害是杀害作牺牲的动物，认为其正确的学说被称为害正法论。该论的中心思想就是如果在诸祠中，以咒术为先欲杀害诸生命，或祀者或被害者，或与此相关的诸助伴，其一切都能生于天。[2] 沙门或婆罗门中的某些人倡导这一论说。"祠"是祭坛，"咒术"是唱诵被认为是神圣语句的祈祷仪式，"祀"就是举行该祭祀仪式，供奉牺牲。这是婆罗门自古以来的古老祭祀。

之所以立此说，《瑜伽论》认为，这是违背理的学说，是谄诳所

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"为有用故变生世间。为无用耶。若有用者。则于彼用无有自在。而于世间有自在者。不应道理。若无用者。无有所须。而生世间。不应道理。又汝何所欲。此所出生为唯大自在为因。为亦取余为因耶。若唯大自在为因者。是则若时有大自在。是时则有出生。若时有出生是时则有大自在。而言出生用大自在为因者。不应道理。若言亦取余为因者。此唯取乐欲为因。为除乐欲更取余为因。若唯取乐欲为因者。此乐欲为唯取大自在为因。为亦取余为因耶。若唯取大自在为因者。若时有大自在是时则有乐欲。若时有乐欲是时则有大自在。便应无始常有出生。此亦不应道理。若言亦取余为因者。此因不可得故。不应道理。又于彼欲无有自在。而言于世间物有自在者。不应道理。如是由功用故。摄不摄故。有用无用故。为因性故。皆不应理。是故此论非如理说"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。若于彼祠中。咒术为先害诸生命。若能祀者。若所害者。若诸助伴。如是一切皆得生天"。

起，不是观察道理而立，而且，于净竞恶劫生起的末世，诸婆罗门违越古昔的婆罗门法，为了想要吃肉，故妄起此计。[①] 其认可古昔的婆罗门法，然而到了末世以食肉为目的，因此加以严格排斥。或许因为其违反了佛教的不杀生的观点吧。

接着破以上观点。(1)现在所说的杀生的咒术方法是 a 作为正法的法自体？还是 b 非作为正法的法自体？如果是 a 法自体，那么，离开彼杀生就不能感得其本身的所爱所望的果，却能转彼非法的杀生为正法，此不合理。如果 b 非法自体，那么带来了其本身不爱不所望的果法即杀生的果，却能转舍其他不爱不所望的果法，此不合理。(2)如此断言，复言论者自救，行于世间的毒被加上咒术就不构成害。此咒术方法也相同。如此言说则有如下责难。a 咒术方法能息外毒，也能息内部的贪瞋痴？或 b 不能？如果 a 能息，那么，在任何地方，在任何时间，任何一个人都不见贪瞋痴等的止息，因此，此不合理。如果 b 不能息，那么如你先前所讲咒术方法能息外毒，息除杀生的非法业，此不合理。(3)a 此咒术方法普遍有效果？还是 b 不是普遍？如果是 a 普遍有效，那么，对于自分挚爱的亲人不先采用祭祀，此不合理。如果 b 不是普遍，那么，此咒的功能并未具有决定性，此不合理。(4)a 此咒的功能只能转因？还是 b 也转果？a 如果只转因，那么，对于果没有效能，此不合理。b 如果也转果，那么，其如同转变，令牺牲的羊等成为可爱的妙色，而舍去羊等身后方取天身，此不合理。(5)a 造咒术者有

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"问何因缘故。彼诸外道起如是见立如是论。答此违理论。谄诳所起。不由观察道理建立。然于净竞恶劫起时。诸婆罗门违越古昔婆罗门法。为欲食肉妄起此计"。

力能及悲悯？还是b没有？如果a有，那么，离开杀羊等命，则不能令彼等生往天上，此不合理。如果b没有，那么，其所造咒有所辨果，此不合理。[1] 如此进行了驳论，然后是否贴切？是否是可以制御欲食肉的婆罗门的驳论？

最后说非法之相。(1)如果业损他且不治现在之过；(2)与诸修道者一起，知道此业感不爱的果；(3)一切智者决定说为不善；(4)自身不欲而令其他作；(5)由染心所起；(6)待邪咒术方备功验；(7)不顺理而为自性无记，此等皆称为非法。[2] 这些是从害为正法论角度所具有的观点。

第九 有边无边论

有边无边与有限无限相同，此论为六十二见的三。六十二见

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"此咒术方为是法自体。为是非法自体。若是法自体者。离彼杀生。不能感得自所爱果。而能转彼非法以为正法。不应道理。若是非法自体者。自是不爱果法。而能转舍余不爱果法者。不应道理。如是记已。复有救言。如世间毒咒术所摄不能为害。当知此咒术方亦复如是。今应问彼。汝何所欲。如咒术方能息外毒。亦能息内贪瞋痴毒。为不尔耶。若能息者。无处无时无有一人贪瞋痴等静息可得故不中理。若不能息者。汝先所说。如咒术方能息外毒。亦能息除非法业者。不应道理。又汝何所欲。此咒术方为遍行耶。不遍行耶。若遍行者。自所爱亲不先用祠。不应道理。若不遍者。此咒功能便非决定。不应道理。又汝何所欲。此咒功能为唯能转因亦转果耶。若唯转因者。于果无能。不应道理。若亦转果者。应如转变即令羊等成可爱妙色。然舍羊等身。已方取天身。不应道理。又汝何所欲。造咒术者。为有力能及悲愍不。若言有者。离杀彼命。不能将彼往生天上。不应道理。若言无者。彼所造咒能有所办。不应道理。如是由因故。譬喻故。不决定故。于果无能故。咒术者故。不应道理"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"我今当说非法之相。若业损他而不治现过是名非法。又若业诸修道者共知此业感不爱果。又若业一切智者决定说为不善。又若业自所不欲。又若业染心所起。又若业待邪咒术方备功验。又若业自性无记。诸如是等皆是非法"。

如下表[1]所示。

<table>
<tr><td rowspan="5">第一、关于过去的学说
pubbantakappika</td><td>一</td><td colspan="2">常住论 sassata-vāda</td><td>包含四见</td><td rowspan="5">十八见</td></tr>
<tr><td>二</td><td colspan="2">一分常住论 ekacca-sassata-vāda</td><td>包含四见</td></tr>
<tr><td>三</td><td colspan="2">边无边论 antā'nantika</td><td>包含四见</td></tr>
<tr><td>四</td><td colspan="2">诡辩论 amarā-vikkhepika</td><td>包含四见</td></tr>
<tr><td>五</td><td colspan="2">无因论 adhicca-samuppanika</td><td>包含二见</td></tr>
<tr><td rowspan="5">第二、关于未来的学说
aparantakappika</td><td rowspan="3">六</td><td rowspan="3">关于死后论
uddham-āghatanika</td><td>1 有想论 saññī-vāda</td><td>包含十六见</td><td rowspan="5">四十四见</td></tr>
<tr><td>2 无想论 asaññī-vāda</td><td>包含八见</td></tr>
<tr><td>3 非想非无想论
nevasaññī-nāsaññī-vāda</td><td>包含八见</td></tr>
<tr><td>七</td><td colspan="2">断灭论 uccheda-vāda</td><td>包含七见</td></tr>
<tr><td>八</td><td colspan="2">现在涅槃论
diṭṭhadhamma-nibbāna-vāda</td><td>包含五见</td></tr>
</table>

上表中我们已经论及了一、二、六。现在将讨论三。第八十七卷中有对六十二见的详细论述，取巴利传而进行了种种研究和解释。其他地方也有很有涉及，但是第八十七卷最为完整，是论最后归纳性的研究解释。

关于有边无边论，指出经中广说，沙门或婆罗门依止世间诸禅，关于世间，如同经中广说一般，住于有边想、无边想、亦有边亦无边想、非有边非无边想（有俱想、不俱想。“俱”为有边无边，“不俱”为非有边非无边）。据此各自主张世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边。[2] 经就是指《梵网六十二见经》。根据此经，不俱想即非有边非无边的想不是源于禅，而是源

---

① 此表为译者根据原图所制。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“谓如有一若沙门若婆罗门。依止世间诸静虑故。于彼世间住有边想无边想。俱想不俱想。广说如经。由此起如是见立如是论。世间有边。世间无边。世间亦有边亦无边。世间非有边非无边”。

于寻思与观察。此论中后面也揭示了这一点。

之所以起相关见,根据如右。在此中,无论沙门还是婆罗门,依据断的边际即世间的坏劫期间的空空漠漠无任何物时,寻求世间边际,如果仅仅能够忆念至坏劫,则不知道其以上的成、住的劫等,因此,生起世间有边之想。如果能够忆念至坏劫以前的成劫,则起世间无边之想,又依四方的广度谋求世间的边际,知下过地狱而无所得,上越第四禅天而无得所,横于一切处而无边际,故起上下有边、横无边之想,更为要对治此执着之故,但仅依异文,义无差别,因此,起非有边非无边之想。[①]

对上述论点的驳论如右。成住坏空四劫反反复复,因此,此坏劫以前还有坏劫,自前坏劫以来,a 世间曾又生起? 还是 b 不曾生起? 如果 a 曾生起,则世间无边就是不合理。如果 b 不曾生起,则世间不存在,因此,忆念世间边际则为不合理。均不合理,故观点非如理。[②] 驳论仅仅至此,很简单,没有对上下横作细致论述,因此包括在上述之中。

第十 不死矫乱论

此与前面的六十二见表中的四相同。关于 amarā-vikkhepika 的 amarā,巴利注释者也解释为"不死"(na maratīti amarā)。同时

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"是中若依断边际求世边时。若忆念坏劫于世间起有边想。若忆念成劫则于世间起无边想。若依方域周广求世边时。若下过无间更无所得。上过第四静虑亦无所得。傍一切处不得边际。尔时则于上下起有边想。于傍处所起无边想。若为治此执。但依异文义无差别。则于世间起非有边非无边想"。

② 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"从前坏劫以来为更有世间生起。为无起耶。若言有者。世间有边不应道理。若言无者。非世间住念世间边。不应道理。如是彼来有故。彼来无故。皆不应理。是故此论非如理说"。

又是一种鱼类(amarā nāma maccha-jāti),指鳗鱼。vikkhepika(vikṣepika)是在 vikkhepa(vikṣepa)后附上-ika 构成的形容词。此 vikṣepa 可以译为“散”、“乱”或“散乱”等。关于 amarā,amara 是形容词,表示“不死的”、“不灭的”等含义,在辞典中作为阳性名词(amaras)指神,作为阴性名词(amarā)指因陀罗的住处等。如果解释为“不死”,则是 amara,通常最后不是长音。巴利注释者将长音形式也解释为“不死”,其规则不得而知,或许也是某种所传。用二字解释来表示学说,采用“我不那样认为”等的说法,指无限的邪说之见或词语,让人种种困惑,又能很好避开。另外,作“鳗鱼”是指恰似鳗鱼在水中游泳,浮上沉下,难以捕捉,该人的语言忽此忽彼,难以捉摸。近代巴利学者采用后者作鳗鱼蠕动(eal-wiggling)。仅仅关于这个词语,针对四见也各有 vācā-vikkhepaṁ āpajjanti amarā-vikkhepaṁ,所以也可以将其译为支离破碎之语。也可以将此学说全部意译为“诡辩论”。“不死矫乱论”的“不死”是 amara,或是 amarā,还不清楚。即使是 amarā 也不能说译为“不死”一概就是错误。“矫乱”的“矫”并不是虚言,而是推诿之意。第八十七卷中将“不死矫乱论”解释为“不死不(或“无”)乱”,那么,这是对 amara avikkhepa(或者 amarā avikkhepa)的解释,即使是否可以遵从此学说的说明还是问题,但是可以说此为调理通顺的解释吧。在巴利传中,此观点为六师外道中的 Sañjaya Velaṭṭhiputta的学说。

此论为四种不死矫乱外道。虽然称“广如经说”,但是并非说存在着具有此名称的外道一派,而仅仅是将作不死矫论之言者称为不死矫乱论者。因为根据着巴利传的经典,所以即使看经,也没

有这样的一派。其他外教者来,问彼等(1)关于通往最胜生的道即人天的胜因的善不善时,(2)关于通往决定胜的道即涅槃的胜因的苦集灭道即胜因的境之时,彼等称一、我是不死乱者,任何场合,根据吾所奉不死净天的教命,不令乱诘问。二、针对被问,以言矫乱。三、或托他事方便避之。四、或随问者之言而言左右。[1] 此是与巴利传特别不同的地方。一的我是不死乱者,奉不死净天等,并不正确。自称不死乱者,即使作为被询问人的态度,因为派名也不存在,所以不可能存在。即使不死净天指天界,或即使指具有此名的神,也全然不为所知。或许是梵文或译文中的错误吧。

之所以如上所示,第一、不死乱者其觉尚未开悟。第二、于所证之法起增上慢。第三、觉即使已经开悟却仍未决定。第四、不过是羸劣愚钝。同时,第一、恐怖妄语以及怖畏他人知道自己无智,所以不能分明回答,说自己无知所。第二、于自己之所证尚未得无畏,因此,恐惧他人的诘问,怖畏妄语,怖畏邪见,所以不明说自分有所证。第三、怖畏邪见,怖畏妄语,恐惧他人的诘问,因此不说我未决定。三种都是假托他事,以言矫乱。第四、恐惧他人所诘,关于最胜生的道以及决定胜的道,都不了达,即使关于世间文字也不善知,因此不明说自己愚钝,都无所了。相反,反问问者,随其言辞

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"不死矫乱论者。谓四种不死矫乱外道。如经广说。应知彼诸外道若有人来。依最胜生道。问善不善。依决定胜道。问苦集灭道。便自称言。不死乱者随于处所依不死净天不乱。诘问即于彼所问以言矫乱。或托余事方便避之。或但随问者言辞而转"

左右言语，矫乱问者。[1] 这些内容在巴利传中条理分明。在上面的第二种说明中也有一些与巴利传共通的地方，因此，可能有所闻觉。

在驳上面的论说之时指出，如经中说，此外教者多怖畏，因此，虽住于此见，当有人来诘问，即以谄曲行矫乱。所以，此见入恶见中，不是如理说。[2] 没有浪费更多言辞，或许没有予以重视，或最终因为某种目的而加入到十六种之中，没有明确说明动机、目的，学说论述也不能说一定正确。

第十一 无因见论

此论相当于六十二见中的五。在巴利传中称 adhicca-samuppannika。adhicca 就是 a-dhicca，表示“无基”、“无原因”，与“无因”（ahetu）相同，samuppannika 是“生起”之意，故该词表示“无因生起”、“五因生”。dhicca 源自 dhṛ，dhṛ的 gerund 是 dhṛtya，所以 dhicca 是巴利语化的形式。而 dhṛtya 是未被普及使用的吠陀语，故可以知巴利文的该词非常古老。“无因见”的“见”与六十二见之时的“见”相同，因此也可称为“无因论”。此说依止静虑，依止寻思，构成二种见，“如经广说”的“经”肯定是指巴利传的经。

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“是中第一不死乱者。觉未开悟。第二于所证法。起增上慢。第三觉已开悟。而未决定。第四羸劣愚钝。又复第一怖畏妄语。及怖畏他人知其无智故。不分明答言我无所知。第二于自所证未得无畏。惧他诘问。怖畏妄语。怖畏邪见故。不分明说我有所证。第三怖畏邪见。怖畏妄语。惧他诘问故。不分明说我不决定。如是三种。假托余事以言矫乱。第四唯惧他诘。于最胜生道及决定胜道。皆不了达。于世文字。亦不善知。而不分明说言我是愚钝都无所了。但反问彼。随彼言辞。而转以矫乱彼”。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“由彼外道多怖畏故。依此见住。若有人来有所诘问。即以谄曲而行矫乱。当知此见是恶见摄。是故此论非如理说”。

该论阐述了我及世间皆无因而生的论点。无因论主要是六师外道中的 Makkhali Gosāla 的学说即邪命派，也存在于其他六师外道中。

此见之所以生起是因为其看到前世不相续，故依据于此。另外，内外诸事无量差别种种生起。有时见诸因缘空无果报，见世间无有因缘，有时忽然大风骤起又寂然平息，有时暴河骤然弥漫又瞬间枯竭，有时果木郁郁葱葱又忽然衰枯，知此而起无因见。[①]

接着是驳以上言论。(1)汝的宿住念是 a 念无念，还是 b 念自我？如果是前者 a，无体之法尚未习惯，未曾经识，却作随念，此不合理。如果是后者 b，计我先为无，后忽然生，此不合理。(2)世间一切内外诸物种种生起，之所以忽然生起，是 a 无因，还是 b 有因？如果是 a 无因，那么种种生起忽然生起，时而不生起，此不合理。如果是 b 有因，我及世间为无因生则不合理。因此，无因论不是如理的学说。[②] 像这样极其简单地进行了论述。参考巴利传，此学说的建立理由更加清楚。可以知道注释者看过阿含经，但是多存不正确之处。

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"见不相续以为先故。诸内外事无量差别。种种生起。或复有时。见诸因缘空无果报。谓见世间无有因缘。或时欻尔大风卒起。于一时间寂然止息。或时忽尔瀑河弥漫。于一时间顿则空竭。或时郁尔果木敷荣。于一时间飒然衰悴。由如是故起无因见立无因论"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"汝宿住念为念无体。为念自我。若念无体。无体之法。未曾串习。未曾经识。而能随念。不应道理。若念自我。计我先无后欻然生。不应道理。又汝何所欲。一切世间内外诸物。种种生起。或欻然生起。为无因耶。为有因耶。若无因者。种种生起。欻然而起。有时不生。不应道理。若有因者。我及世间。无因而生。不应道理。如是念无体故。念自我故。内外诸物不由因缘种种异故。由彼因缘种种异故。不应道理。是故此论非如理说"。

第十二 断见论

此为六十二见的七。uccheda 是断，与“断见”（uccheda-diṭṭhi）相同，与常住论的“常住”惯指常见相同。沙门或婆罗门立此说，其宗旨就是乃至我有粗色，四大所造之身任持未坏。尔时有病、有痈、有箭。如果是我死后，则无有断坏。尔时，我能断灭。像这样，欲界诸天、色界诸天也为无色界的空无边处所摄，乃至，被非想非非想处所摄，广如经说。此为七种断见论。[①] 在这里奇怪的是“乃至”位于句首。“乃至”是 yāvat 的译词，也用于表示中间省略的情况。有这样的实例，即列举了无色界中的最初的空无边处，省略了中间的识无边处和无所有处，最后列举了非想非非想处。除此之外，还用于 yāvat……tāvat 的搭配，表示“做什么期间，在其间”等意思。此处，可能表示在我有粗色，四大所造之身任持而未坏期间就是（yāvat），“尔时”就是（tāvat）的意思。另外，称此处的“尔时”时也和下面的“尔时，我能断灭”相呼应。换言之译文似乎不正确。类似我们书写汉文句调时，在句子的最开始写“抑抑”一样，造成了在最开始作“乃至”，是拙劣而实际上是错误的书写方式。因此，如果按照现在的方式去阅读，我们就会很清楚，比读为“乃至即至某某时”更加合适。很明显这是玄奘的千虑一失，《显扬论》中也存在。所谓的“七种”即我中有粗色以及欲界、色界、四无色界。

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“断见论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。乃至我有粗色。四大所造之身。住持未坏。尔时有病。有痈有箭。若我死后。断坏无有。尔时我善断灭。如是欲界诸天。色界诸天。若无色界空无边处所摄。乃至。非想非非想处所摄。广说如经。谓说七种断见论者”。

至于为何会生起如此见，其依据教与理。教实际上说的是什么教？理则如下：

> 彼等思考，如果我死后，再次有身，则不作业而得果报。如果我的体性一切永无，则不受业的果报。观此二种都不可。因此，我身死后，无有断灭。犹如瓦石一旦破碎，则不再重新复合。我们的身体也如此。[1]

这作为根本观点，是七种的共同之处，因此没有将七种单独列出来进行说明。巴利传比此更加清晰。

接着是破以上言论。其 a 为蕴的断灭？还是 b 我的断灭？如果是 a 蕴的断灭，那么，蕴体无常，因果展转，生起不断绝，却称断灭，此不合理。如果是 b 我的断灭，那么，汝首说粗色的四大所造身有病，有痈，有箭，又称欲界六欲天、色界四禅天、无色界四天的所摄，此不合理。因此，此论非如理说。[2] 此驳论也不过是很简单。死后断灭的最初论断是蕴即我的观点，为顺世派的学说，然而对于这一点尚未进行充分的考察。顺世派为佛教所直接排斥，其学说的真意也没有被充分地进行考察，因此破论也非完全。

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"答由教及理故。教如前说。理者谓如有一为性寻思。乃至广说。彼如是思若我死后复有身者。应不作业而得果异熟。若我体性一切永无。是则应无受业果异熟。观此二种。理俱不可。是故起如是见立如是论。我身死已断坏无有。犹如瓦石若一破已不可还合。彼亦如是"。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"汝何所欲。为蕴断灭。为我断灭耶。若言蕴断灭者。蕴体无常。因果展转生起不绝。而言断灭。不应道理。若言我断。汝先所说。粗色四大所造之身。有病有痈有箭。欲界诸天。色界诸天。若无色界空无边处所摄。乃至。非想非非想处所摄。不应道理。如是若蕴断灭故。若我断灭故。皆不应理。是故此论非如理说"。

第十三 空见论

此论并未见于六十二见中。如果用现在的词语来讲,也可以称之为虚无论。其中心内容为沙门或婆罗门称无有施与,无有爱养,无有祭祀,广说乃至世间无有真的阿罗汉,也无有一切诸法体相。[①] 此说的前半部分是六师外道中的 Ajita Kesakambalī 的学说,后半部分的"没有一切诸法体相"是对前述内容的归纳总结。注释者认为其是拨无佛教内一切的见。即使在《瑜伽论》中,下文也如此解释。然而,此中心内容的前半部分存在于巴利文中,将其译出,则为如下:

> 无布施,无祭祀,无供牺。无善恶业的异熟果,无此世,无他世,无母,无父,无化生有情。世上无有沙门婆罗门正住正行、自然了知证得阐述所有此世他世者。

因此,《瑜伽论》中的内容一定是在此文基础上翻译成的梵文。"广说乃至"明显省略了善恶业等等,将"沙门婆罗门"以下的内容换作世间真阿罗汉等等。因为此中心内容的句子广为人知,所以这里将其省略。译文缺少贴切。在"施与"、"爱养"与"祭祀"中,"爱养"不是恰当的翻译。因为在巴利传中为 su-dinna、su-yittha、su-huta,这些词原指对婆罗门的普遍布施,还指婆罗门举行的祭祀仪式,不一定是指仅对佛教徒的普遍布施。因为祭祀是婆罗门举行的祭祀,我们也可以从此获得理解。因此,我们不知道

---

① 译注:此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"空见论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。无有施与无有爱养。无有祠祀。广说乃至。世间无有真阿罗汉。复起如是见立如是论。无有一切诸法体相"。

"爱养"指什么。由于没有梵文,所以不能切实清晰。虽然误译很少,但也不是容易理解的译文。Ajita 的学说是古代顺世派的观点,其是反抗婆罗门祭祀万能的思想。虽然普遍称"沙门婆罗门",但是其指代此类婆罗门性质的宗教家。在译文中即使作"阿罗汉",指代佛教的阿罗汉并不是原意,实际上是指值得尊敬的婆罗门中的人。古代是否称婆罗门中的此类宗教家为阿罗汉尚且是个问题。"布施"是佛教性的解释,所以如同"阿罗汉",无外乎用于佛教用语。

产生如此见的原因是什么?其认为是因为教与理,这只不过是一个模式。恐怕没有像《瑜伽论》这样将所有内容都按照一个模式进行描述的其他例子。这并不是经验性的实际感受,而是空论层面上的证据。不过是无文无实而已。因为依世间的诸静虑,所以看世间的施主,虽然在一期的寿命期间始终不断地行布施,但是命终之后仍生于下贱人家,过着贫穷匮乏的生活,因此认为无施与,无爱养祭祀。(因为没有任何效果,所以将布施等无用表现为无布施等。)同时,见有人一生一贯行善或行恶,然而,在命终之后,前者陷于恶道,生于诸地狱,而后者去往善道,生于天上的快乐世界,故而认为一定没有善行、恶行,没有善行恶行的当然的异熟果报等。复又见刹帝利命终生在婆罗门等其他种姓中,婆罗门命终生在刹帝利等其他种姓中,故而认为并不是此世的刹帝利从彼世的刹帝利等种姓中来,或彼世的刹帝利等是从此世的刹帝利种姓中去。进而见诸修行离欲者生在低于与其修行相当的世界,母亲命终而生为女儿,女儿命终却成为母亲,父亲命终而生为子,儿子命终却成为父亲,父母并不是绝对,故而认为世间没有确定的父

亲也没有确定的母亲。另外，人死后或生于无想天，或生于无色界，或进入涅槃，因此，寻求此人的生处，然而却不得见，故而认为，没有确定化生的有情，因为其场所不得知。或起自己是阿罗汉的增上慢，临自己的命终，见生相，故而认为，世间根本没有阿罗汉。[①]《瑜伽论》著者将此类原因进行了解释，不能说这些均是正确。抱有此见的是感觉论者，通常是根据现量，而忽视比量的推论，至少没有重视比量推论。看到或知道死后，必须具备宿命通、天眼通，然而此类东西却予以排斥。另外，"施与"、"爱养"、"祭祀"的含义也没有被正确地解释，与之相同，"化生有情"、"阿罗汉"也都没有被正确地解释。注释者称奘法师云，如布施经说，无施与泛明确了布施，无爱养对于悲田，无祭祀对于教田，进而给出二个解释。[②] 似乎"奘法师"并不是玄奘，布施经又指什么？似乎是佛经，或许仅仅是想象。下面的无布施等的解释也是错误，其他

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"问何因缘故。彼诸外道。起如是见立如是论。答由教及理故。教如前说。理者谓如有一为性寻思。乃至广说。又依世间诸静虑故。见世施主一期受命恒行布施无有断绝。从此命终生下贱家贫穷匮乏。彼作是思。定无施与爱养祠祀。复见有人一期寿中恒行妙行。或行恶行。见彼命终堕于恶趣生诸那落迦。或往善趣。生于天上乐世界中。彼作是思。定无妙行及与恶行。亦无妙行恶行二业果异熟。复见有一刹帝利种。命终之后。生婆罗门吠舍戍陀罗诸种姓中。或婆罗门。命终之后。生刹帝利吠舍戍陀罗诸种姓中。吠舍戍陀罗等亦复如是。彼作是思。定无此世刹帝利等从彼世间刹帝利等种姓中来。亦无彼世刹帝利等从此世间刹帝利等种姓中去。又复观见诸离欲者生于下地。又见母命终已生而为女。女命终已还作其母。父终为子。子还作父。彼见父母不决定已作如是思。世间毕定无父无母。或复见人身坏命终。或生无想。或生无色。或入涅槃。求彼生处不能得见。彼作是念。决定无有化生众生。以彼处所不可知故。或于自身起阿罗汉增上慢已临命终时遂见生相。彼作是念。世间必无真阿罗汉"。

② 译注：《瑜伽论记》卷第二中作"奘法师云。如布施经说。无施与者泛明布施。无爱养者对悲田。无祠祀者对教田。二解云"。

解释也只不过是自己的流派，因此不认为是具有典据等。

另外，之所以在最后部分主张无诸法体相是因为没有能够如实地觉了如来经中相似的甚深离难言说之法，以及没有如理思维安立法相，所以起空见，主张诸法体相不是必定有。注释者指出，相似甚深离言说法于般若经等说中称经中密说空教都似无，实际上是不理解一向空，[1]这是其一理由，二为不审思法相。作为玄奘系统的注释者进行了如此解释，其或许不是公平的观点。如果指佛教内的空见，则应该指方广道人等的学说，此已经论述。果真在叙述和欲破无布施等的观点时加入了佛教的学说吗？非常奇怪，与之前的去来实有论的处理方式不同。或许原本，阿耆多派认为人死后一切归为无，愚者、贤者死后断灭坏失，不遗任何一物，于是依据于此而主张诸法无体相。难道不是这里所列举的吗？

如下破以上论说。(1)a 有生所受业与后所受业两者？或 b 一切皆是生所受业？如果 a 生与后二业俱有，汝所说的无施与、爱养、祭祀、善行、恶行、善恶业的果报、此世间、彼世间皆为无，此不合理。如果 b 有生所受业，无后（作“彼”为误写，《显扬论》中作“后”是正确）受所，那么，人作善恶种种业，命终后，在出生时一起受所有善恶业的果报，此不合理。(2)从母的胎藏与父的种子享有生，a 此等为父母？还是 b 非父母？如果 a 为父母，则你所讲无父无母则不合理。如果 b 非父母，则从彼胎藏与彼种子出生却非父非母，此不合理。若为父母，那么那时，其不是一般的男女，如果是一般的男女，那么那时就不是父母，所以此处不存在不定过。

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第二中作“相似甚深离言说法者。即般若等密说空教。似都无而非一向空，不能解故将为显了拨一切空”。

(3)a 有在天界等中受生的众生即使天眼通也不见？还是 b 没有？如果 a 是有，那么你所讲有化生有情则不合理。如果 b 是无，那么拨无离欲想者，即拨无离有想欲、离无想天、色界欲者、离三界欲者，因此为不合理。所谓化生有情不是依托父母而生，而是忽然出生的有情，如地狱或诸天有情。(4)a 有阿罗汉于阿罗汉的状态起增上慢？或 b 没有？如果 a 是有，那么，你所讲的世间必定没有真阿罗汉则为不合理。如果 b 是没有，那么，起不正思惟的颠倒，自称是阿罗汉，这是真正的阿罗汉吗？故不合理。(5)圆成实相法、依他起相法、遍计所执相法是 a 有？还是 b 无？如果是前者 a，那么，你所讲的无一切诸法体相无则为不合理。如果是后者 b，那么，应无颠倒，也无染净，此不合理。[1] 此项实际上是不可以信赖的叙述，所破学说没有充分地被熟知。

第十四 妄计最胜论

此为妄计最胜最优学说，不在六十二见中。其主张如右：一、婆

---

[1] 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"为有生所受业及后所受业。为一切皆是生所受耶。若俱有者。汝先所说。无有施与。无有爱养。无有祠祀。无有妙行。无有恶行。无有妙行恶行业果异熟。无此世间。无彼世间。不应道理。若言无有后所受者。诸有造作净与不净种种行业。彼命终已。于彼生时。顿受一切净与不净业果异熟。不应道理。又汝何所欲。凡从彼胎藏。及从彼种子而生者。彼等于此为是父母。为非父母耶。若言是父母者。汝言无父无母。不应道理。若言彼非父母者。从彼胎藏及彼种子所生。而言非父非母。不应道理。若时为父母。是时非男女。若时为男女。是时非父母。无不定过。又汝何所欲。为有彼处受生众生天眼不见。为无有耶。若言有者。汝言无有化生众生。不应道理。若言无者。是则拨无离想欲者。离色欲者。离三界欲者。不应道理。又汝何所欲。为有阿罗汉性而于彼起增上慢。为无有耶。若言有者。汝言世间必定无有真阿罗汉。不应道理。若言无者。若有发起不正思惟颠倒。自谓是阿罗汉。此乃应是真阿罗汉。亦不中理。又应问彼。汝何所欲。圆成实相法。依他起相法。遍计所执相法。为有为无。若言有者。汝言无有一切诸法体相。不应道理。若言无者。应无颠倒亦无染净。不应道理"。

罗门是最胜种姓类，刹帝利等为下劣种姓类。二、婆罗门为白净色类，他种姓为黑秽色类。三、婆罗门种姓可得清净，他种姓类则不然。四、诸婆罗门为梵王之子。五、从口腹所生。六、由梵所生。七、为梵所变化。八、为梵王体胤。斗诤劫的诸婆罗门如此认为。①

这里面有与巴利传相当对应的文句。“只有婆罗门才是最上种姓，其他为劣种姓。只有婆罗门才是净白种姓，其他是秽黑种姓。只有婆罗门纯洁，非婆罗门则不然。只有婆罗门为梵天嫡子，从其胸或口生，为梵天所生，为梵天所变化，为梵天的相续者”（DN.3，P.18，MN.2，pp.84，148），可以说完全一致。即阿含经时代的正统婆罗门自信、自大、自负，在其正统婆罗门内长期传承。“斗诤劫”或许是婆罗门系统中所谓的世界四个时期（yuga）的第四极坏时（kali-yuga）。并不是指佛教中所说的后五百岁说的斗诤坚固期。kali-yuga 传说中始于公元前 3104 年，延续 432000 年。

此见的生起源于教与理。作为理，见世间的真婆罗门具戒，又贪图名利恭敬，所以立此论。②

为破上论而作以下详细说明。（1）只是非婆罗门 a 是父母所生？还是 b 婆罗门也如此？如果是前者 a，那么，眼见世间诸婆罗门为母亲所生，你却谤（根据《显扬论》。《瑜伽论》中作“学”字，

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“妄计最胜论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。婆罗门是最胜种类。刹帝利等是下劣种类。婆罗门是白净色类。余种是黑秽色类。婆罗门种可得清净。非余种类。诸婆罗门是梵王子。从大梵王口腹所生。从梵所出。梵所变化。梵王体胤。谓斗诤劫诸婆罗门。作如是计”。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“问何因缘故。诸婆罗门。起如是见立如是论。答由教及理故。教如前说。理者谓如有一。为性寻思。乃至广说。以见世间真婆罗门性具戒故。有贪名利及恭敬故。作如是计”。

可能是误写）现事，此不合理。如果是后者 b，那么你称只有婆罗门才是最胜种姓，刹帝利等为下劣种姓就是不合理。这是佛教的观点，人并不因为出生而价值有高低，然而婆罗门坚信种姓有先天的高低优劣。（2）恰如婆罗门与非婆罗门都是母亲所生，以下的事情也都相同。即造善恶业，身口意作善恶，现在受爱非爱的果，未来生于善恶道。（3）妊娠出生的其他条件都相同。（4）于世间的工巧处、作业处有巧拙。（5）成为国王或臣子而机敏，地位增进。（6）成为国王的顾问、侍者，或不成为而老病死。（7）修梵行生于梵天，或不修行。（8）修或不修菩提分法。（9）悟或不悟三乘菩提，所有这些均无不同。（10）进而，a 以生于胜种姓为胜？还是 b 由戒或学问而为胜？如果是前者 a，那么，如你在论说中所说，关于祭祀有戒或有学问就是胜，以此为标准就是不合理。如果是后者 b，你称只有婆罗门为最胜种姓类，其他为下劣就是不合理。因此，妄计最胜论非如理说。[①]

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"为唯余种类从父母产生。为婆罗门亦尔耶。若唯余种类者。世间现见诸婆罗门。从母产生。汝谤现事。不应道理。若婆罗门亦尔者。汝先所说。诸婆罗门是最胜种类。刹帝利等是下种类。不应道理。如从母产生。如是造不善业。造作善业。造身语意恶行。造身语意妙行。于现法中受爱不爱果。便于后世生诸恶趣。或生善趣。若三处现前是彼是此。由彼由此。入于母胎从之而生若世间工巧处。若作业处。若善不善。若王若臣。若机捷。若增进满足。若为王顾录以为给侍。若不顾录。若是老病死法。若非老病死法。若修梵住已生于梵世。若复不尔。若修菩提分法。若不修习若悟声闻菩提独觉菩提。无上菩提。若复不尔。又汝何所欲为从胜种类生此名为胜。为由戒闻等耶。若由从胜种类生者。汝论中说。于祠祀中。若戒闻等胜取之为量。如此之言。应不中理。若由戒闻等者。汝先所说。诸婆罗门是最胜类。余是下类。不应道理。如是产生故。作业故。受生故。工巧业处故。增上故。彼所顾录故。梵住故。修觉分故。证菩提故。戒闻胜故。不应道理。是故此论非如理说"。

第十五 妄计清净论

其主要为六十二见中的八，是现在涅槃论。此处的“涅槃”被称为“清净”。其主要观点如下：一、沙门或婆罗门，若我解脱，止（作“心”为误，可以参考《显扬论》）得自在，观得自在，则得清净。于诸天微妙五欲，坚定执着摄受，嬉戏娱乐随心受用，将此命名为得现在涅槃第一清净。二至五、若外教者离欲与恶不善法，于第一禅具足得住，乃至得第二禅、第三禅，得住第四禅，则将此命名为得现在涅槃第一清净。六、众生于孙陀利迦河沐浴肢体，则诸恶全部除灭，在婆湖陀河、伽耶河、萨伐底河、恒河等中也是如此，其为第一清净。七、外教者中，以持狗戒为清净，或以持牛戒，或以持油墨戒，或以持露形戒，或以持灰戒，或以持自苦戒，或以持粪秽戒为清净。将此等称为说现在涅槃外道及说水等清净外道。[①] 其中，五之前为六十二见中的现在涅槃论，六以后被称为说水等清净外道。巴利传中并未像前面那样加以描述。即使是现在涅槃论，在巴利传中也不讲解脱或止观等，而是单纯指顺世派的现在主义，而且五种均是我得涅槃，条理更加通顺。六以后为印度宗教者的行为，是相信的通俗的行为，这些并不一定是涅槃，而仅仅是单纯的作为清

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“妄计清净论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。若我解脱心得自在。观得自在。谓于诸天微妙五欲。坚著摄受。嬉戏娱乐。随意受用。是则名得现法涅槃第一清净。又有外道。起如是见立如是论。若有离欲恶不善法。于初静虑得具足住。乃至得具足住第四静虑。是亦名得现法涅槃第一清净。又有外道。起如是见立如是论。若有众生。于孙陀利迦河沐浴支体。所有诸恶皆悉除灭。如于孙陀利迦河。如是于婆湖陀河伽耶河萨伐底河殑伽河等中。沐浴支体。应知亦尔。第一清净。复有外道。计持狗戒以为清净。或持牛戒。或持油墨戒。或持露形戒。或持灰戒。或持自苦戒。或持粪秽戒等。计为清净。谓说现法涅槃外道。及说水等清净外道。作如是计”。

净。因此，清净的含义前后不同。

阐述了相关见生起的原因。按照惯例认为是因为教与理。与前面相同未必都正确。主张者将得诸纵任自在、欲自在、观行自在称为胜清净，然而却未如实地了知纵任自在等的相。同时，由于苦自身而恶解说（《显扬论》是此字。《瑜伽论》为“脱”字），造过恶而过恶解说[①]（《瑜伽论》为“脱”字）。其中，不明白“纵任”。注释者也没有说明。大概是自由放纵等意思，指随意放纵五欲。后面的“二自在”也不清楚，或许是指随心所欲。很难理解“自恶解脱”、“过恶解脱”。《显扬论》是“说”字，不是“脱”字。

破以上论说。（1）于妙五欲嬉戏受乐者 a 离欲贪？还是 b 未离？a 已离者于世间五欲嬉戏受乐是不合理。若 b 未离，则计为清净解脱就是不合理。果然这是误解的破。此第一认为放纵现在的欲乐就是涅槃，然而《瑜伽论》著者仅仅按照自己的观点采用清净解脱进行驳论。（2）得初禅乃至第四禅，a 已离一切贪欲？b 未离？如果是前者 a，那么具足、完全、住于初禅乃至第四禅就是不合理。如果是后者 b，那么将不离一切欲作为究竟解脱清净就是不合理。这是过于粗杂的驳论，构不成破。因为从初禅到第四禅顺次而上，并不认为各段阶离一切欲等。并且，对于（3）以下为对于说水等清净外道，a 其因为内清净而为究竟清净？还是 b 因为外清净而究竟清净？如果是 a 因为内清净，那么在河中沐浴得清净则为不合理。如果是 b 因为外清净，那么，内有贪瞋痴等一切垢

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“答由教及理故。教如前说。理者谓如有一为性寻思。乃至广说。彼谓得诸纵任自在欲自在观行自在名胜清净。然不如实知纵任自在等相。又如有一计由自苦身故。自恶解脱。或造过恶。过恶解脱”。

秽，却仅仅因为除去外面的污垢而计净则不合理。(4)是 a 执受净物故得清净？还是 b 执受不净物故得清净？如果是前者 a，那么世间都认为狗等不净，你认为执狗戒等而得清净则不合理。如果是后者 b，物体本身不净却令他净，此不合理。前面所谓持狗戒，就是身为人却以采取与狗相同的生活方式为戒，并不是拥有狗。"执受"不是说拥有狗。因此，译文不充分。(5)受狗等戒者 a 因为行身等(口意)的邪恶行而得清净？还是 b 因为行身等的正善行而得清净？如果是前者 a，那么，行邪恶行而为清净就是不合理。如果是后者 b，那么持狗等戒就是白费力气，认为据此可得清净就是不合理。因此，此妄计清净论非如理说。① 考察此处的驳论，似乎《瑜伽论》著者并不十分熟悉印度宗教家的风习，作为印度人颇为奇怪。似乎也不理解小乘中所说的戒禁取见的意思，非常奇怪。或许是译文不正确。

第十六 妄计吉祥论

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"若有于妙五欲嬉戏受乐者。为离欲贪。为未离耶。若已离者于世五欲。嬉戏受乐。不应道理。若未离者。计为解脱清净。不应道理。又汝何所欲。诸得初静虑。乃至具足住第四静虑者。彼为已离一切贪欲。为未离耶。若言一切离者。但具足住乃至第四静虑。不应道理。若言未离一切欲者。计为究竟解脱清净。不应道理。又汝何所欲。为由内清净故究竟清净。为由外清净故究竟清净。若由内者。计于河中沐浴而得清净。不应道理。若由外者。内具贪瞋痴等一切垢秽。但除外垢便计为净。不应道理。又汝何所欲。为执受净物故而得清净。为执受不净物故得清净耶。若由执受净物得清净者。世间共见狗等不净。而汝立计执受狗等得清净者。不应道理。若由执受不净物者。自体不净而令他净。不应道理。又汝何所欲。诸受狗等戒者。为行身等邪恶行故而得清净。为行身等正妙行故得清净耶。若由行邪恶行者。行邪恶行而计清净。不应道理。若由正妙行者。持狗等戒。则为唐捐。而计于彼能得清净。不应道理。如是离欲不离欲故。内外故。受净不净故。邪行正行故。不应道理。是故此论非如理说"。

此不见于六十二见中。沙门或婆罗门如果是世间的日月薄蚀（变薄、缺少），失去星宿的度，则想要成就的事情皆不成就。如果均随顺得度，则所欲皆成就。为此，精勤供养日月星辰等，祀火、诵咒、列置茅草，在瓶中放满频螺（piṇḍālu）果以及饷佉（śaṅkha 蠡贝）等。说历算者如此计。[①] 此等或许为民俗信仰，然而却经常如此进行。

起上述见的原因如下：

> 此等人因为获得世间静虑，世间称此等人为阿罗汉，要想获得自身的富乐而进行祈祷，就会获得果，因此前往请问。此等人并不是如实知业果相应的缘生道理，只是看到日月薄蚀、星度发生的时节，众生的善恶业果报成熟等，就认为这是日月等所作，并信乐于此，无外乎此类事情。[②]

作为破言，（1）世间的兴衰等 a 为日月的薄蚀、星的度等所作？还是 b 善恶业所为？如果是前者 a，那么现见命终，随造福非福即善恶业，看见感此兴衰、苦乐等果，此不合理。如果是后者 b，

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“妄计吉祥论者。谓如有一若沙门若婆罗门。起如是见立如是论。若世间。日月薄蚀。星宿失度。所欲为事。皆不成就。若彼随顺。所欲皆成。为此义故。精勤供养日月星等。祠火诵咒。安置茅草。满瓮频螺果。及饷佉等。谓历算者”。

② 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作“答由教及理故。教如前说。理者谓如有一为性寻思。乃至广说。彼由获得世间静虑。世间皆谓是阿罗汉。若有欲得自身富乐所祈果遂者。便往请问。然彼不如实知业果相应缘生道理但见世间日月薄蚀。星度行时。尔时众生净不净业果报成熟。彼则计为日月等作。复为信乐此事者。建立显说”

那么称是日月等的所作就是不合理。因此，此妄计吉祥论非如理。[1]

如上所述，十六种异论决不是以《瑜伽论》所举当时流行的异说为主，最初的因中有果论指名"雨众外道"，因此也将最新的学说纳入其中。另外，应该看到计我论、计常论、其他后部当时也流行，然而重要且中心者还是六师外道的学说。其为遥远过去的异说。因此，都是按照固定模式进行论述，必须指出其并不是对所有学说都进行了充分调查与讨论。因此，即使作不如理作意的主张，难免是著者已有的成心。当然，根据这些想要获得甚多的纯研究性资料有些过分，其原本并不是以研究为目的加以论述，因此很明确。然而，为何归纳为十六种，这一点并不明确，即便如此，叙述还是相当清楚，不可否认即使作为研究资料也还是有所得。如果仅仅看到其中存在着明显的错误，作为人师的著书加以攻击则没有道理。我们只能接受著者就是如此地进行考虑。而关于六十二见，在《瑜伽论》的各个地方详细叙述了各种学说，还是有很多具有参考价值的内容。现在没有闲暇对所有进行总结，深感遗憾。只是揭示了详细论说的范围内，这些需要受到重视。观点则是从普遍的角度加以观察所得。

---

① 译注：此段在《瑜伽师地论》卷第七中作"世间兴衰等事。为是日月薄蚀。星度等作。为净不净业所作耶。若言日等作者。现见尽寿随造福非福业。感此兴衰苦乐等果。不应道理。若净不净业所作者。计日等作。不应道理。如是日等作故。净不净业作故。不应道理。是故此论非如理说"。

第十八章　惑业苦

作为不如理作意的第五门阐述的是杂染等起施设建立（saṁkleśa-samutthāna-prajñapti-vyavasthāna），其包括烦恼杂染、业杂染以及生杂染，即是惑业苦的杂染。

关于烦恼杂染，因为源于自性、分别、因、位、门、上品、颠倒摄、差别、过患之故，所以得到了详细解释。一、自性为烦恼体，指现行和种子。二、分别有一种二种等种类，是十根本烦恼的说明，但仅仅为分别起。三、因是烦恼生起的基础，其有六种。四、位有随眠位、缠位等七种。五、门有缠门与随眠门之二位十二种。六、上品有猛利相和尤重相，阐述为六种。七、颠倒摄为七颠倒。八、差别为烦恼的异名，列举了（1）结、（2）缚、（3）随眠、（4）随烦恼、（5）缠、（6）暴流、（7）扼、（8）取、（9）系、（10）盖、（11）株杌、（12）垢、（13）常害、（14）箭、（15）所有、（16）根、（17）恶行、（18）漏、（19）

匮、(20)烧、(21)恼、(22)有诤、(23)火、(24)炽然、(25)稠林、(26)拘碍等二十六种。这些词的梵语分别为(1)saṁyojana、(2)bandhana、(3)anuśaya、(4)upakleśa、(5)paryavasthāna = paryutthāna、(6)ogha、(7)yoga、(8)upādāna、(9)grantha、(10)nivaraṇa = nīvaraṇa、(11)kāsthika?(12)mala、(13)apakāra?(14)śara、(15)?(16)kanta、(17)duṣkṛta, kaukṛtya、(18)āsrava、(19)vaikalya?(20)dahana?(21)aṅgana, pradāśa、(22)saraṇa、(23)agni、(24)uttapta?(25)gahana、(26)nivāraṇa。九、过患就是过失,不令证得自胜义利。在《杂集论》第四卷中具有此类差别,即存在着一些不同。

关于业杂染也与前面相同共有九种。一、应称业的自性为造作,与身口意三业、表无表业相关。二、分别有两种,一种源于补特伽罗相的差别,一种源于法相的差别,还有善的十业道和不善的十业道二种,将两个二种与两个二差别合在一起做了详细的说明。引用经文,一一注解文句,也列举耆那教的学说。三、因有贪瞋痴等十二种,但是没有具体说明。四、位有软、中、上、生、习气等五位。五、门有与果门和损益门两种,前者有与异熟果、与等流果、与增上果、与现法果、与他增上果五种。后者分为损害门和利益门,进而各有八种。六、增上有六种。七、颠倒有作用颠倒、执受颠倒、喜乐颠倒三种,在此也列举了顺世派的颠倒。八、差别是业的种类,几乎叙述了全部内容。九、阐述了七种过患,另外还有十种、五种的情况。

生杂染有一、差别;二、艰辛;三、不定;四、流转四种。一、生差别中有界、趣、处所、胜生、自身世间等五种。界差别就是三界的差

别。趣差别是五趣中的四生差别。处所差别是欲界的三十六处生差别、色界的十八种生差别、无色界的四种生差别，合计为五十八生（欲界的三十六处为六欲天、六通，其中悉数各种地狱）。胜生差别是欲界中的三胜生（abhijāti）即黑胜生、白胜生、非黑非白胜生。黑胜生中包括旃荼罗（caṇḍāla）、卜（或为“补”）羯娑（pulkasa 除粪人）、其他贫贱人。白胜生即刹帝利的大富豪、婆罗门的大富豪、其他长者等。不属于前二者之列者就是非黑非白胜生，还有欲界天、色界、无色界各自的三种胜生。自身世间差别就是十方无量世界中的无量有情的无量生差别。二、生艰辛就是流转轮回的辛苦相。三、佛说生不定就像在轮回中自己成为他人的父母，他人成为自己的父母一般自他更互不定，以及受苦或乐的苦乐不定、不生于大地任何地方的无处所的处所不定、死后尸骨积累如王舍城傍的广博胁（Vipulapārśva）山一般的喻成不定。

四、生流转，就是自身所有的缘起。此项有详细论述，即通过十门对缘起做了详细的描述。

（一）缘起的体就是（1）中际从前际生；（2）后际从中际生；（3）从中际生已，复趣流转，或趣清净究竟，以此三种相建立缘起。前际就是过去，中际就是现在，后际就是未来。a.中际从前际生，中际生已复趣流转如下。有人前际为未了无明所摄，以无明为缘，作种种业而增长，因此随业识（将随业而生的第三识支如此称呼），乃至命终，流转不绝，能为后有相续识的因。此识将生果时，内外贪爱现前成为助伴，于彼前际已舍命并于现在世得生，在母胎中以因识为缘生果识。像这样前后次第生，乃至羯罗蓝（开始的七天内的胎儿形状）等五位差别，在母胎中相续，从而果识、名色

共存，乃至到衰老渐渐增长。尔时，于胎中感（顺次）生受业的名色与异熟果的识。另外，此异熟识即依名色而生，因为其必须依托六依（名色中的六根）而起。因此，经中说名色缘识。其中，称俱有依的根为色，称等无间灭依的根为名，彼此分别为六识的所依。出生开始也相同，像这样依止名色，乃至命终诸识流转。进而，也阐述了名色的不同解释。总之，现在世中，识与名色相互为缘，如同束芦，存续至命终。这就是中际诸法从前际缘起而生，中际生已而流转不绝。然而，以上是关于胎生者的阐述，所以，卵生、湿生不处于母胎，化生也是诸根决定而生，这一点与前不同。无色界的生也是根据福、非福、不动业而趣于清净究竟，因此，与前不同。b.那么所谓后际诸法从中际缘起而生又如何呢？这是受在中际已生补特伽罗（人）的二种先业的果。二种先业的果就是内异熟果、境界所生的受增上果即外增上果。此补特伽罗或闻非正法，或因前世的串习，对于二果愚痴。其中，对于第一内果熟果愚痴，所以于后有生苦，又不如实知而迷于后有，因为后际的无明增上力而作或增长诸业。由于此新作业，故将此识命名为随业识。即于现在，因为无明为缘，故行生，因为行为缘，故识生，现在将此识命名为因识，这是因为摄受后有的果识。另外，通常依一切识称其为六识身。此识被后有的名色种子所随逐，乃至触的种子被后有的受种子所随逐。归纳起来称这些为中际中的后有引因。像这样，由此能引识，乃至引一期身，所以，由于对于先异熟果的愚痴，引完后有，又由于对第二境界所生的受果愚痴，缘境界而受并起爱，由于此爱，或起欲求，或起欲取，或起烦恼。由此，爱与取结合，资润引发前面的引因，称其为有。即此为后有的生因所摄，由此直接命终，随被

先引因所引的识等的受是最后，诸法或顿生或渐生。像这样，以现在中的无明与触所生的受为缘，故有爱，以爱为缘，故有取，以取为缘，故有有，以有为缘，故有生，以生为缘，故有老病死等诸苦差别。正是这样，在中际中，无明成为行的缘，乃至受成为爱的缘，以这些为因缘，因此，后际诸法生。c.接着主要讲述了达到清净究竟的过程。先集资粮，现闻正法，以及于前述二果的诸法中如理作意其因、其灭、趣于其灭的行，据此而正见生，次第得清净智见，无明、爱永断。因为此断，不如实知的无明以及触所生的受也永断，得慧解脱，心得离系，最后得无生法。这就是还灭，诸行均灭，现在达到有余依涅槃，只有清净识成为名色的缘，名色成为识的缘，住于先业所引的寿量期间。一旦寿量尽，命根灭而无相续，因此，得无余依涅槃。

不能说以上观点与一般的三世两重因果的解释相同，而且也不是二世一重因说。前中后际也可以被种种解释，最终指过现未三世。论中屡次使用现法即现在一词，同时，以三世两重因果的学说为根本进行思考。非二世一重因果并不是只限于过去和现在、现在和未来这一点上，也没有对十二支进行分类。或许以讲述前中后际的顺次流动为主，不一定只限于二世中，也横跨三世。因此，作为二世一重因果说的基础，应该在《阿毗达磨集论》《杂集论》中获取。因此，可以说《瑜伽论》的上述学说具有一种独特之处。论述中偶尔出现意思不明确或许就是这个目的吧。

（二）缘起之门通过八门而得缘起流转，不过论中仅仅单纯地列举了八门的名称。因此，我们只能根据注释者的解释，然而其解释也极其简略。在《阿毗达磨集论》中，“门”作差别，同样列举了

八种。一、内识生门,如眼和色为缘而眼识生。二、外稼成熟门,如树的种子成为芽的缘,芽成为茎的缘。三、有情世间死生门。如无明为缘能生行。四、器世间成坏门。如以一切有情共业增上力为缘而大地等生。五、食任持门。以段食、触食、思食、识食等四食为缘,三界有情相续。六、自所作业增上势力,受用随业得所爱非爱之果的门。此如以善行和恶行为缘生于善趣和恶趣。七、威势门。如以内证为缘,发神通等最胜功德。八、清净门。如以顺解脱分之善为缘,次第乃至得阿罗汉等果位。在《集论》中为一、识生差别故(vijñānotpatti-prabhedataḥ);二、内死生差别故(cyutyupapatti-pra.);三、外谷等生差别故(bāhyaśasyotpatti-pra.);四、成坏差别故(saṁvartavivarta-pra.);五、食持差别故(āhāropastambha-pra.);六、爱非爱趣分别差别故(iṣṭāniṣṭagativibhāga-pra.);七、清净差别故(viśuddhi-pra.);八、威德差别故(prabhāva-pra.),其顺序稍有差异,译文也稍有不同。

(三)缘起之义如下。首先作一、离有情义,此是缘起义。以下也都按照与之相同的写法。前面亦曾提及,这是主语和谓语的倒装,应该订正为下句在前,上句在后。原本不清楚"离有情"的梵语是什么,然经查看最近发现的《阿毗达磨集论》的梵文断片,则发现其为 niḥsattva,上述的句子也就是 niḥsattvārthaḥpratītyasamutpādārthaḥ。《瑜伽论》的句子也一定相同。即使不相同,也会与此相似。该句按照其本身加以翻译,则与此处的句子相同。然而,事实上,将其译为"缘起之义为离有情之义"则更为顺当,这在梵文上无有疑问。即后方为主语,前方为谓语。"离有情义"比"缘起义"的含义要窄,而"缘起义"更广。因为广,所以可以大量列举其

他含义进去。原本是问缘起义，对其进行回答，所以作为回答，自然阐述所问之言的缘起义。因为缘起义内容广，所以当然就先从窄的离有情义开始进行描述。梵语按照规则通常是谓语在先，主语在后。玄奘译中多有将其倒置的情形，所以此处应该也是倒置。所谓离有情义，注释者在《杂集论》中引用解释的“自然无我故”，认为就是此含义。《瑜伽论》中没做任何说明。niḥsattva 表示无众生、无实体，因此是“无我”的形容词。“自然我”就是人们所认为的通常存在着一个作为常住实体我的那个“我”，将这个“我”称为自然我。梵语或许是 svarasa-ātman。在缘起中，由于不考虑固定的实体的我等，所以称其为无。因此，可以将 niḥsattva 解释为无人我、无实体之意。即使翻译为“离”，也表示“无”的意思，“众生”则指我。二、缘起义于离有情为无常义（anitya-artha），因为是无实体，所以称无常。注释者根据《杂集论》解释为“非恒故”，“无常”与“非恒”仅仅是不同的字，构不成解释。三、于无常，为暂住义。这是《杂集论》中所缺少的。“暂住”按照字面意思就是暂时存在。如人在刹那中也是无常的寿命存在期间暂住，就是其实例。注释者将《集论》的“有刹那”义（kṣaṇika-artha）与之对应，是否正确呢？从《杂集论》来看则是相反。四、于暂住为依他义（paratantra-artha），托众缘而生，不是独立自生。五、于依他为离作用义（nirīhaka-artha），因为众缘的作用为空。īhaka 的 īha 是活动、努力、作用等意思，将其改为“无”的意思就是 nirīhaka。即使无作用也几乎与“空”相同。仅仅列举 indifferent 的译文明显表达不够充分，即没有详尽字义。六、于离作用为因果相续不断义（hetuphalaprabandhānupaccheda-artha），因在刹那灭与果在其刹那

生，时分相等，故如此说。七、于因果相续不断为因果相似存义（anurūpahetuphala-artha），因为并不是一切从一切生。八、于因果相似存为复自业所作义。《集论》中列举了因果差别义和因果决定义，此或许相当于自业所作义。因果差别义是指从多数的同一类因生同一的多数果之义。因果决定义是指非于他人受果之义，即自己受自己所作业的果，不是他人受果，同时，自己不受他人的业果之义。因此，自业所作义主要指后者，也包含前者。前者为nānāhetuphala-artha，后者为pratiniyatahetuphala-artha。以上八种义就是缘起义。在写一、二、三等时，都省略了所谓缘起义。《集论》提出了十种义，因此，多出了无作者义（niḥkartṛka-artha）和有因义（sahetuka-artha）。最后，问为显何义而建立缘起。答，为显因缘所摄污染和清净义，然后结束。因此这就是指十二因缘的顺观和逆观。顺观为污染，逆观为清净。因此，整个十二因缘的主旨就是三世两重因果，最终缘起被解释为指代因果关系。其根本观点在于阐述小乘佛教各支在时间上的关系。注释者最不妥的做法是，即在列举名称之际，总是强调这个属于哪个教派，那个属于哪种外教之说，这是注释者的一种通弊，读者因此而常被误导。可是，这些都是原本没有任何证据的，仅仅是自己的臆想推测而已，是完全不足取的学术态度，可以说是将著者推向小乘论师的始作俑者。

（四）缘起的差别，就是逐一解释十二支的含义。无明（avidyā）就是无知（ajñāna），所以，详解对什么无知。是关于前际的无知等，如经广说。是对于前际、后际、前后际中我是无还是有，其体性、种类等的无知。还是对内、外、内外、业、异熟、业异熟、三宝、四谛、因果、善恶、黑白等的无知，进而举出七种、五种。然而，

这不过是大量列举对象的一种方式。行就是身口意三行，认为行与业完全相同。这也是基于小乘说的观点。识为眼识等六识，因为于当来形成故生于未来，指种子识和果识。名色的名是受、想、行、识，色是四大种以及四大种所造色。然而，行与识与前面具有什么样的关系，这一点在这里未涉及。六处（入）无外乎就是六根，是为名和色所摄受的种子六处以及其所生果。这一点关于名色也同样加以阐述。触是三和所生，取境净妙等义。其也如前分为二种。受有乐、苦、不苦不乐三种，以及同样的二种。爱是欲爱、色爱、无色爱三种。取为欲取、见取、戒禁取、我语取。有为欲有、色有、无色有。生就是卵胎二生中的初托生之时，等生是身分圆满未出之时，趣是出时。起是出生增长，在湿化二生中称出现，指身分的顿起。通过四生，阐述了蕴得、界得、处得、诸蕴生起、命根出现。老死的老为衰，老就是发色衰变。进而详细阐述，死就是终。

（五）次第差别，就是根据内身缘和受用境界缘的两种缘建立缘起次第。内身缘是前六支的所摄，受用境界缘是后六支的所摄。总之，解释了十二支的顺序。

（六）释难，就是解释何故在逆次第中先讲老死再讲诸缘起的问难。此依止于宣说谛道理，所以，生及老死能显苦谛故。说到十二因缘的逆次第，此处并不一定只指逆观。在十二因缘中讲顺观和逆观是古来有之。顺观就是观有无明时则有行，直至有老死的观法，逆观就是观无无明时无行，直至老死灭的观法。也有将逆观解释为从老死开始至无明的顺序的观法，然而自古以来阿含经中的叙述并非如此。另外，认为十二因缘与四谛趣意相同，认为可以将顺观解释为苦集，将逆观解释为灭道。阿含经中做这样的解释

大概只出现了一处，可以说基本上没有。现在，此处所说的逆次第中，就是指仅仅将十二支逆向地数，然生老死能显苦谛，所以讲到了将十二因缘匹配四谛这一点。此时逆向地数也无妨，如果不是这样的话，那么就不能匹配四谛而进行解释了。以下的叙述也考虑了这一情况，即叙述都是在能够立即的范围内进行的。

（七）何故称缘起为缘起？解释何为缘的意思，即有关缘起的字义解释。一、从依字释名方面来说，缘起就是缘于烦恼的系缚，往诸趣中，数度生起，由此而称缘起。这是根据"缘"（pratītya）和"起"（samutpāda）字进行的解释。"缘"就是根据、作为缘的意思。"起"为生的意思。二、依刹那义进行解释。缘起就是依托众缘而迅速谢灭，继而又和合而生，故称缘起。三、此有故彼有，此生故彼生，以非他义进行解释。缘起就是众缘过去却不舍离，依自相续而得生起，故称缘起。四、依屡坏屡灭之义进行解释。缘起就是数次谢灭，复又相续而起，故称缘起。五、于过去世已觉缘性，等（sam）相续而起（utpāda），故称缘起。如世尊所言，我已觉悟而正确宣说，据此，名为展转传说。随即列举了以上五种，哪一种都可以解释为缘而生的含义。讲到缘，那么，缘于什么？其所指就是（1）烦恼的系缚；（2）众因缘；（3）众因缘的相续；（4）自灭相续；（5）所觉缘性的相续。最终可以归结为以各种方式解释缘而生的含义。"起"原来为"起来"之意，在此直接变成名词的"起"。无论在印度，还是在中国，因为只作"起"，所以只能解释为"起来"之意。只要仅仅依据小乘佛教的学说，那么就只能如此理解。因此，这是一种只把缘起看作是轮回的解释。至少可以认为，以轮回为中心，能够构成所有的解释基础。

（八）缘性，就是缘（pratyayatā）的意思吧。称无明对于行，对于行中的诸色行只是增上缘，对于无色行，就是等无间缘、所缘缘、增上缘，为其他支的缘的程度完全与之相同，而称有色支对于有色支仅是增上缘，对于无色支就是所缘缘和增上缘，无色支对于有色支为增上缘，对于无色支就是等无间缘、所缘缘、增上缘。然而，在令诸支相对方面没有因缘吗？这是因为所谓因缘就是自体为种子缘的所显。既然如此，那么又何故依因果体性建立缘起呢？这是因为依增上缘中的引发因、牵引因、生起因之故，所以说命名为因。

（九）分别缘，就是将缘进行分别，缘指十二支缘。关于无明，（一）称无明以非（不）如理作意为因，在缘起教中，之所以不先说明非如理作意，其原因就是非如理作意，因为无明是不断的因，并不是杂染的因。如果愚者不起非如理作意，就不是依杂染因说缘起之教。无明的自性就是污染，非如理作意的自性不是污染，因此，不能污染无明，但是因无明之力而被污染。另外，将被生杂染业的烦恼力所熏发的业的初因，即无明被称为初缘起。因此，不说非如理作意。（二）不说无明自体，何故认为无明是缘？因为无明本身如果不得他缘，则于本身的杂染中不能增长或损减。关于行，（一）福行、不动行因正拣择之功力而起，何故还说以无明为缘？因为以不了达世俗的苦因为缘，故起非福行，因为以不了达胜义的苦因为缘，故生福行、不动行。因此之故，称以无明为缘。（二）经中称，诸业以贪瞋痴为缘，然而此处何故只说痴即无明为缘？因为在此通说福、非福、不动业（与“行”相同），贪瞋痴的缘只生非福业。（三）身业和口业为思所发起时，即是行也是行的缘，然而，何故只说无明是行的缘？这是因为依发起一切行的缘而进行论说，

以及依生善污染的思进行论说之故。关于识，识也以名色为缘，何故只说以行为缘？以行作识杂染的缘，能引能生后有的果，因此，名色不是所依所缘，并不是生起的缘。关于名色，名色也由大种所造以及由触而生，何故只说以识为缘？因为识入胎，成为名色的新生因。名色既已生，又是正确的生时，大种或触因名色而只是建立因。并且，经中说缘六界得入母胎，何故此处只说识界？因为如果有识界，肯定在母胎中不缺少精血、大种、腹腔等，同时，识界强势。进而还因为能于一切四生、一切三有的生说有识界。关于六入，六处也以饮食为缘，何故只讲名色为缘？在此，因为名色是生因，若已生则以饮食为任持因。关于触，触以根境识三和为缘，何故只说以六处为缘？因为如果有六处，则境识二者不缺。同时，因为六处强势，所以六处摄二。关于受，受因自己所逼迫、被他所逼迫时、时令变化、先业所引等而起，但是触是近因，为触所引，故他缘所生的受也从触生，所以不离开触，因为这一点，所以只说触为缘。关于爱，经中说以无明为缘而爱生。顺着爱的境界也得缘。然而，因为根据受力，所以对于受与爱的相似境，求和合乖离，因此，只说受缘。在无明愚痴力下不于诸受起尽等相如实知，因此仅仅是不得制心。关于取，在随眠未断的情况下，对诸法而取生，然而只说爱缘，这是因为爱由希望而生，并与胜境和合，与恶境别离，因此，熏种子，引起随眠生取之境。关于有，前面已说以无明为缘而起业有，然而，今称以取为缘，这是因为因取力而行业，在各自的生处，令引识、名色等果。关于生，生以精血等为缘，然而，却认为有是缘，这是因为有有，就一定有他缘，同时，有强势。关于老死，老死以不避远行、不平等以及为他所逼迫为缘，然而只说生缘，这是因

为诸缘以生为根本。即使缺少诸缘,只要有生缘,就一定有老死。

在注释中,《略纂》将此缘性分为二十七门,《伦记》作三十门,以上所述为其中第一门的每个支的整个问答分别。此外,还论及了二十六门以及二十九门,可以想象其内容是多么的详尽繁杂。若为了了解教理则本应该阅读,但是在此均省略。

(十)摄诸经中,一、在各经中通过六种言说道理即(1)通过顺次第言说;(2)通过逆次第言说;(3)通过一分支言说;(4)通过具分支言说;(5)通过黑品言说;(6)通过白品言说,对缘起做出明确说明。二、世尊称缘起甚深,甚深之义根据无常义、苦义、空义、无我义加以说明。(甲)所谓根据无常义就是(1)从自种子生,但是也处于他缘中。(2)从他缘生,亦处于自种子中。(3)从自种子也从他缘生,而种及缘在此生中,无作无用也无运转。(4)此二因性功能是非不有。(5)同时,诸支即使无始以来其相成就也在各个刹那起新新。(6)缘起支刹那灭,然而却似停住运动相而显现,(乙)所谓根据苦义就是(7)缘起支为行苦相一味,无异相,然而却似有苦有乐又无荣无苦间断相而现。(丙)所谓根据空义就是(8)缘起支离有情作者苦者,然而却似不离而现。(丁)根据无我义就是(9)缘起支不自在,因此,我相不存在,却似我相而现。(10)若根据胜义谛,则诸法缘起的自性不可说,但是现在却说诸法自性为可说。根据此十种相可知甚深义。三、为知缘起,以法住智和真实智可知。以法住智,就是如佛施设开示,无倒而知。以真实智则如有学见迹观甚深义。关于此二智的区别,注释者称,法住智是闻慧,真实智是思修,或法住智为凡夫闻慧,真实智为圣者三慧,或法住智为凡夫身慧,真实智为圣者身智,住教等法故,知如实义故,这

就是此二者的差别，所以解释不得要领。论中“如学见迹观甚深义”一句，注释者作“异生如学而观深义”，可能是其解释。然而，真实智多与圣者有关，因此，关于凡夫的解释是怎样的呢？在第九十四卷中称闻缘起教，于缘生因果分位，住凡夫地，如其因果安立法中所有妙智称法住智，[1]认为凡夫即为住于异生地。是以闻思修所成作意如理思惟妙慧。四、世尊说是诸缘起非我所作，亦非他所作，若佛出世，若不出世，为安住者，是法性、法住、法界。何谓“法性、法住、法界”？是诸缘起从无始作为此理所成就的性就叫做法性。如所成就的性，以无颠倒的文句安立就叫做法住，因为此法住以彼法性成因，故命名彼法性为法界。与巴利语中对缘起、无常、苦、无我等的描述相似，梵文或许为 dharmatā、dharmasthiti、dharmadhātu。以巴利文进行解释则不稳妥。在此只能如此认为。注释者的观点也不大可靠。五、经中把种子不生识、名色、六入、触、受称为生若无，指出作为处作为位，生不应该有，若一切种生都是非有，那么就不可得生为老死缘。那么，为什么此处说彼自性为自性缘？问题的含义不太清楚，注释则作为不鸣自得的内容而没有做出任何说明，然而，认为“作为处作为位，生不应该有”指现行的生，所以，现行的生就是生，是老死的出现，因此，生老死中的生的自性就是老死的自性的缘，这样说如何？答，因为依据果从自种子生而说，即因为识乃至受为生的种子，所以意说为生，因为此有

---

① 译注：此句在《瑜伽师地论》卷第九十四中作“听闻随顺缘性缘起无倒教已。于缘生行因果分位。住异生地。便能如实以闻思修所成作意。如理思惟。能以妙慧悟入信解苦真是苦。集真是集。灭真是灭。道真是道。诸如是等如其因果安立法中所有妙智。名法住智”。

之故，后时即把此果的支叫做有为生的缘。应该恰当地知道其他支也如经说。六、既然说一切支非更互为缘，为什么名色与识互为缘？答，识在现在采用名色而成缘，因此，名色在后法未来中也采用识而成缘。因为说于母腹中相续有的时候互为缘，所以，由于识为缘，于母腹中诸精血之色为名所摄受和合而共成羯罗蓝性，即此名色为缘，复令彼识得住于此。此回答不正确。与古说不同，是按照自己的方式解释现在与未来。识与名色相互为缘，主要说的是现在的事实，于现在与未来进行论说，已经是具有思索性的观点，不能说已经得真。此事表明《瑜伽论》十二因缘的解释均根据自己的思索，并不是根据古说及事实。七、称黑品、白品，黑品讲苦集二谛，白品讲灭道二谛，此为还灭品。菩萨观黑品时，仅仅到识支，其意还转至于老死，为什么不至于识以上？识与名色更互为缘，在还灭品中名色并不是识还灭的因，因此，并不是由于名色灭故而识支也亦灭，相反，因为识灭故而名色也灭，所以，观心至识支，没有进而进到行，观无明。八、所谓缘起支非自作，非他作，非俱作，非无因生，这是为什么？所谓非自作是因为不是有生者（生之者）。所谓非他作是因为不是我或大梵天作。所谓非俱作是因为对缘无作用。所谓非无因生是因为是缘力所生。四句是杂阿含经及《中论》等针对诸法说四不生，以及各处所讲，此处讲到了缘起。九、缘起支中，无明与行是所引的识的缘，乃至，受就是以此为苦芽。受是所引的爱的缘，乃至，有是安养苦芽者。生与死被称为苦树。这些被比喻为树，被称为缘起树。十、识乃至受如烛般，无明、行、爱、取、有如膏般，生、老死如焰般。此为缘起灯。以下讲述了黑品的增益、白品的损灭乃至七十七智、四十四智等六项。缘起的根本

意趣并未明确。

以上详细描述了缘起说，然而，其中难以避免的是以小乘说为基础的论述，不能说有很多发明。最终就是一种注释风格，然而，由于非常重视，所以，也在第九十三、九十四卷中被多少重复地进行了详细论述。

至此所阐述的是烦恼、业、生的杂染，其不过是详细地解说了轮回。为断轮回，应修六现观。六现观即为思现观、信现观、戒现观、现观智谛现观、现观边智谛现观、究竟现观，此为有漏、无漏慧，是明观现前之境的实践。一、以思所成慧观察诸法，二、缘三宝决定世出世信，三、通过无漏道共戒令观增明，四、以根本后得二智缘真如体的非安立谛，五、以世出世智缘真如相的安立谛，六、指得于究竟位的尽智无生智。

第十九章　三摩呬多地、外三地

“三摩呬多”为 samāhita 的音译，翻译为“等引”。《释论》的解释是此地谓胜定地，离沉、掉等，能引平等，或引平等，或是平等所引发，故名等引地。[1] 在后文中指出，此非欲界中的心一境性。此定因为是等无悔欢喜安乐所引，故以三义解释等引。即（一）等能引，（二）引平等，（三）平等方便所引发，因此，是能引、所引、平等。其为 samāhita，是从 sam-ā-dhā 得出的过去分词形，samādhi 是名词。将 āhita 译为“引”，其原意为“被放置”，是心被放置于某物上。如果从心的方面来看，则是被某物引、被持、被集注等。sam 为共同、相等、全部等意思的接头辞。或许特别解释为 sama-āhita。注释者认为此有七名，一就是以上名称，二为 samādhi，译为“等

---

[1] 译注：《瑜伽师地论释》作“所言三摩呬多地者。谓胜定地。离沉掉等。平等能引。或引平等。或是平等。所引发故。名等引地”。

持”，古来一般称“三昧”，三为 samāpatti，译为“等至”，四为 dhyāna，译为“静虑”，古来一般音译为“禅”。五为 citta-eka-agratā，是“心一境性”，古来也译为“一心”。六为 śamatha，是“止”，古时也相同，就是“止观”的“止”。七为“现法乐住”，注释者没有列举音译，其为 dṛṣṭadharma-sukha-vihāra。当然，这些并不是都具有三个含义，而是各具有一些不同的意思。也有通散位者，也有通有心位、无心位者，情况颇为复杂。

作为论叙，此三摩呬多地中包含很多内容，其本身被作为第一或总标，具体包含四静虑、八解脱、三等持、等至。三等持为空、无相、无愿，此外还包括有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺之三种，小、大、无量之三种，一分修、具分修之二种，喜俱行、乐俱行、舍俱行之三种，为得现法乐住、为得智见、为得分别慧、为得漏尽之四修定，自体智、补特伽罗智、清净智、果智、入出定相智之五圣智三摩地，还有其他的圣五支三摩地、有因有具圣正三摩地类不出名者、金刚喻三摩地、有学无学非学非无学等之三摩地也包含在内。等至包含五现见三摩钵底、八胜处三摩钵底、十遍处三摩钵底、四无色三摩钵底、无想三摩钵底、灭尽定等三摩钵底。以上几乎包含了全部内容，因此，也存在着交错分类，其间的区别也不甚明确，体现了兼容并包的方针。此类方法常被应用于《瑜伽论》中，因此，存在着大量反复再三的叙述。第二是安立，等引地不是欲界的心一境性，此定为等无悔欢喜安乐所引。因为欲界并非如此，故别释而安立离生喜乐，安立五盖障，安立支分，安立定名，以此主要针对四静虑进行了详细解说。第三是作意差别，叙述了七种根本作意和四十作意。第四为所缘差别即相差别，分为所缘相、因缘相、应远离相、

应修习相之四种进行叙述。第五为摄诸经宗要，根据经中所说，不仅详细解释了全部八解脱、等持、等至，进而注解了经中所言，达十一种。最后指出，有四正法，摄持圣教。四就是于远离、修习、修果、圣教中无有乖诤。远离为山林树下空闲静室，安住于此类地方。修习就是在此修止观，即得四静虑，通过观于见道所断的烦恼中在心中得解脱，进而依增上慧发生静虑，通过止于修道所断的烦恼中在心中得解脱。如此通过止观在诸界中得解脱。因为见道所断的诸行被断，所以将之名为断界。修道所断的诸行被断，则名为离欲界，名为一切有执永灭。三界中的解脱就是修果。另外，所谓圣教中无乖诤，就是佛与诸弟子在文句义中，平等润洽（一致）互相随顺。其恰似或以句子问一比丘，以同一句子问其他比丘、多比丘，对此，得到同一答案，从佛处也得到同一答案。此四种即表示了实践性的方面，以上的三摩呬多地学说均归于此。第四种，即据此，圣教不包含互相矛盾，同时，其旨趣贯穿始终，其为一切所充分理解所维持。

接下来的非三摩呬多地为非等引地，指欲界全体及上二界的一切散法，所以不是等引地，均为非定地。据此可知，前三摩呬多地也讲场所。例如，即使说四静虑，并非仅指心的状态，也指色界的整体。因此，与前有寻有伺地等三地交错，一部分是明显的重复。“地”被解释为主要指场所、范围等意思。论中仅从十二个方面讲述了非定地的相，没有讲其他，因此，此地的意义并非重大。

关于有心地、无心地，共根据五门分为有心与无心，论中对每一种都做了非常详尽的解说，由此描述可以大体了解有心和无心的概略。因此，其基本上是对此二地所做的总结。作为十七地中

的二地，与前面的非三摩呬多地一样，几乎是不必要的内容。至于为何要如此将三地分别独立建立起来，其理由不得而知。十七这个数字的确定，可以想象是为了满足其数字才加以建立的。在通过五门讲述以上二地之相的过程中指出，第一，五识身相应地、意地、有寻有伺地、无寻唯伺地等四者为有心地，无寻无伺地中除去无想定、无想天、灭尽定外，其他也为有心地。剩下的三个为无心地。此外则没有进一步的论述。这只是通过现在的五地所进行的叙述，故而并不充分。第二，乱心为无心，不乱心为有心。乱心就是由于四颠倒而其心被颠倒，故此为无理之说。作为例证虽然举出了世间称心狂乱者为无心之人，但没有本心才是无心的含义。因四颠倒而颠倒者就是凡夫，小乘佛教将对治此四颠倒作为修行的第一步。既然如此，那么，凡夫岂不都成了无心之人？第三，分别心的生和不生，认为因为八因缘而心生或不生。八因缘就是以根的破坏、境不现前、阙作意、未得、相违、已断、已灭、已生为因缘。在十三卷的“决择”中，把第一项、第二项合在一起称缘阙，以七种加以解释。根据解释，心指心所，即是心作用的有无。因此，不能说是正确的。第四，无心睡眠、无心闷绝、无想定、无想天、灭尽定、无余依涅槃界等六位为无心位。此外都是有心位。这也是流传到后世的说法，只是后世把最后的一个除掉，变作五无心位。用现今的言语来讲，其就是无意识。如果考虑到所谓低下或潜在的意识的话，则不知正确与否？第五，若根据第一义，则只有无余依涅槃界中才是无心地，而其他都是有心地。因为在前者之中，即使连阿赖耶识也会永灭，而在后者之中，由于诸转识灭，所以称无心地，而阿赖耶识却不永灭，因此根据第一义就是有心地。此说与后世之

说并不一致,因为在作为无心的睡眠、闷绝、无想定、无想天中,作为第七的末那识并不灭。也就是说,作为第七的末那识在此没有被考虑在内。进而,一旦推进了即使在第一义中也把无余依涅槃作无心的学说,那么大乘的无住处涅槃岂不没有了登场的机会?总之,此无心地存在没有明确心概念的缺陷,而且既然提出阿赖耶识,那么对于本论一开始只把阿赖耶识叫做心的观点,那么此处又如何自圆其说呢?假如注释者如果允许阿赖耶识永灭的话,那么众生界也随之而灭,这就会产生与经中所说众生界不增不减的观点相违问题。注释者虽然也论及了解决方案,尽管这对于注释者来说至关重要,但作为《瑜伽论》本身来说,其只不过是一种超过教义范围的议论而已,因为《瑜伽论》是基于三乘教所展开的论说。

第二十章　五明处

"明处"(vidyā-sthāna)亦可单称作"明"(vidyā)。"明处"以现在的词语表示具有学科的含义,"明"是"学"的意思。通常 vidyā 被译作"明",有时也译作"知"、"学"。在中国有把"明"解释为"明了明"的情况,这是纠结译词的错误。五明为内明(adhyātma-vidyā)、医方明(cikitsā-vidyā)、因明(hetu-vidyā)、声明(śabda-vidyā)、工业明(śilpakarmasthāna-vidyā)。这是佛教观察当时印度的所有学问,将其分类为五种的结果。据说玄奘游学印度时,在印度曾跟六、七岁的幼童学习了所有五明,这明显是子虚乌有的夸张。因为在印度,"内明"通常一定指吠陀系统的学问,而并非佛教的学说。从印度正统婆罗门的角度来看,无论任何时候,佛教、耆那、顺世派等都是异端派,从未被印度正统派认同过。由于"内明"之"内"(adhyātman)具有与我相关或与最高实在的我相关的

含义,所以与佛教所讲的“明”在含义上有所不同。因此,把应该与 adhyātman 相关的学问作为内明,即变成内在之学,实在是匪夷所思之事。即使是与内相关之学也不可思议。仅通过这一点便可以了解,“内明”原本指的是正统婆罗门的学问,因此可以把五明看作是从正统婆罗门衍生出来的学问分类。然而,“因明”原本并不是正统婆罗门所认可的学问,“工业明”也没有被认作是正统婆罗门的学问。由此可见,五明并非源于正统婆罗门,因此绝对没有印度普通幼童学习的道理。即使在玄奘赴印度的当时,也并不是连普通幼童都具有的学习修养,因此这不过是来自佛教徒自己一边的设想而已。恕笔者孤陋寡闻,从未在婆罗门系统书籍中见闻过针对五明的叙述。因此,五明,至少内明完全是佛教角度的观点。

五明即指闻所成(慧)(śrutamayī prajñā)地,之所以作闻所成地,是因为于五明名句文身的无量差别之中,以觉慧为先导,进而在依止于听闻、领受、诵读、记忆、名句文身之义中获得无颠倒的领悟。其解释略显繁琐,即有智慧,通过听五明说而得到充分理解,这就就是从闻所形成的慧。

第一之内明,通过(一)因事施设建立相;(二)因想差别施设建立相;(三)因摄圣教义相;(四)因佛教所应知处相进行阐述。

一、事施设建立相,即通过三种事总摄一切诸佛言教,即指经、律、论。经,被称为“素怛缆”,是 sūtram 的音译,保留有词尾并不妥当,以前作“修多罗”,没有词尾就更妥当。律,即“毗奈耶”(vinaya),论,即“摩怛履迦”,梵语为 mātṛkā,意译作“本母”。因为是集诸经之义讨论并明确其义,进而生出诸经的其他所诠义,故称

为本母。事，即“事义”，因为经律论义有所差别，还因为是诸所诠义的所依体事，所以称事。其为 vastu 的翻译，内涵广泛，用于表示物体、事情及其他含义。

二、想差别施设建立相的“想”具有“名”的含义，“想”是 saṁjñā，表示名、表象等意，此处可称意为“名目”。“想差别”（saṁjñā-viśeṣa）就是各种名目。例如四 uddāna 包括四十五种名目，其各又有细分，极其繁多，几乎涉及经论所述的所有名目，但是仅仅提及了名目，而并未做出说明。

三、摄圣教义相，包含能修习法、所修习法、有过患法、有染污法、障碍法、随顺法、真如所摄法、胜德所摄法、随顺世间法、得究竟法，但是仅仅列举了名称而已。

四、佛教所应知处相，列举了从一至十的佛教中所应知道的法数。一为一切有情门，这里包括三住。二为包含二十四对的二法，三为包含三十门的三法，四为包含四十六门的四法，五为包含二十四种的五法，六为包含十六门的六法，七为包含十五门的七法，八为包含十门的八法，九为包含二种的九法，十为包含二种的十法。种及门的数量基本遵循着注释者所述，从一递增至十项，合计二百零八门。其中所包含的每一门都是种类繁多，这就是所应知。学成也并非易事。

如上所示，内明无非特指佛教，其不可能涵盖印度所有的学问。所谓印度的儿童学习五明之事，盖仅限于出身于上流富足的佛教家庭的儿童。

医方明的“医方”指治疗方法，从原语和译语都可知，“明”的说明仅是针对病相、病因、已生病的断灭、已断病后不再生方法的

善巧，而且广泛分析了义，类似于经。经并非指佛教的经，也指印度医学的书籍。或许是《瑜伽论》的著者并不熟练掌握医方明，与其他部分相比，叙述得极为简略。印度医学十分发达，曾有世界上首次解剖的先例。公元前6世纪左右已经分为内科、外科，内科的中心地为塔克西拉（Taxila），[1]人们纷纷赴此求学。据说外科的中心地为贝拿勒斯（Benares）。[2] 据传佛教弟子中从事医疗的耆婆[3]就擅长小儿科，曾学习于塔克西拉。另据说龙树与贝拿勒斯的外科也有所关联，且通晓医术。然而到了后世，佛教与医学似乎完全脱离了关系。或许原梵文中曾有更加详细的叙述，只是在翻译时被省略掉而没有流传下来。

因明是与因有关的学问，而绝对不是就究明因之意义而言的学问。之所以认为其具有究明因之意义，是仅仅拘泥于译语的观点，作为汉语的一个词组，一般也不具有这一含义。"因"即事实上作为五分作法之第二命题的"因"，是推理论证的根据，就是所谓媒概念。因明被定义为观察义中的诸所有事，即通过论体性、论处所、论所依、论庄严、论堕负、论出离、论多所作法等七种被加以阐述。由此可知，作为论证学或逻辑学，因明所涉及的大都是关联事项，而且是间接的事项，即未经检验的事项。这明显表明，因明事实上重视的是论说，而没有论及法则的问题。也可以说这是古因明的特质，而新因明则涉及法则问题。本论中有关因明的观点

---

① 译注：巴基斯坦旁遮普省的一个考古学遗址。汉文佛经中称"呾叉始罗"，现今中国大陆翻译为"塔克西拉"。

② 译注：瓦拉纳西，1957年改今名。

③ 译注：耆婆，又作耆婆伽、只婆、时婆、耆域、时缚迦，佛陀时代的名医，曾引导弑父之阿阇世王至佛陀面前忏悔。

明显尚未成熟，而注释者则故意采取新因明的形式加以努力加以建构，而且在这个过程中还附加了新因明中原本没有的非逻辑要素，这种做法大有瞒天过海之嫌疑，实在令人费解。古因明即便作为推论论证也没有超出比论的性质，新因明则具有演绎性，二者在逻辑学上有着不同的性质。

关于因明问题，笔者在《印度哲学研究》第五卷中已经进行了解说性的论述，故在此不拟赘述。关于注释者所述的每个观点，由于中国佛教徒历来缺乏有关逻辑学的思考，即使新因明出现以后也是一样，所以对其加以订正也属于徒劳之举，故而在此全部忽略不论。而由于论说本身的叙述仍停留在粗浅的层面，所以注释无法深入也不足为奇。总之，令人遗憾的是，有关因明，在古代中国和日本都没有引发出关于逻辑的思考。

声明的“声”实际是指语言，语言诠释了发出言语之人的意志，进而又形成文章，故也指文章，与声音相关的学问就是语法学。在中国，人们往往拘泥于译词的“声”，把声明理解为声音调子的学问，乃至到了后世，“声明”义演化为专指讽诵的音调，这是因为中国原本就不存在语法意识的缘故。在印度，自远古以来，语法学就得到了研究和建构，公元前四世纪①左右出现了波你尼②的八章书文典，构成后世之典范，书中包括评释、详释等。另外还存在着许多语法著作，当时的研究盛况是其他国家无法比拟的。尽管一部分书名传入了中国，但其内容恐怕并未传至，因此也没有得到了解。论中称，声明由（一）法施设建立相；（二）义施设建立相；

---

① 译注：日语原文为“中頃”。

② 译注：旧译“波腻尼”。

(三)补特伽罗施设建立相;(四)时施设建立相;(五)数施设建立相;(六)处所根栽施设建立相等六相组成。

一、法施设建立相,即法、义、补特迦罗、时、数、处所根栽六相。第六相处是处所或根栽所依。(一)法施设建立的“法”表示物或该物之意,是声即语言,是语言本身,是具备名身、句身、文身、不鄙陋、轻易、雄朗、相应、义善等五德的声。虽然没有说明,“名”应该是物的名称、单词,“句”就是短文,“文”为修饰,指假名、缀字,“身”是堆集之意。名身指两个。三者以上为多名身,即在名身前加“多”。这是关于声的法,由于指语言,因此具备五德。五德在因明处有所说明。“不鄙陋”指离开偏僻地区、国家的鄙俚语言。“轻易”指所说采用世间共用的言词。“雄朗”指依义而建立的言词,能成其义,巧妙雄壮。“相应”即前后法义相符,不散乱。“义善”即能引发胜生定胜,没有颠倒。此“义善”似乎有些不名不副实。在《遮罗迦本集》《方便心论》中有“语善”一项,由此推知“义善”可以解释为意义被完全言诠。离开偏僻地区、国家的鄙俚言语,总是带有印度婆罗门的色彩,因此五种都似不合适。将其考虑为正确的言语即可。注释者指出,声论者在此称名句文的体即是声,这是混淆了声论及声明,即使这也无妨,注释者继而主张声性为常、音声为无常,无常之声体现常声,若了解常声,则名其为声明。这种解释明显说明注释者并不清楚声明的含义。

二、义施设建立的“义”就是言语所诠义,亦指文章的含义。其包含(一)根建立;(二)大种建立;(三)业建立;(四)寻求建立;(五)非法建立;(六)法建立;(七)兴盛建立;(八)衰损建立;(九)受用建立;(十)守护建立十种。此处给出 Uddāna 的例子,解释为

眼等、地等、身等、寻求、非法、法、兴盛、衰损、受用、护，释作长行。“根建立”即见、闻、嗅、尝、触、知等意。“大种建立”为依持等、浇润等、照了等、动摇等意。“业建立”为往来等、宣说等、思念觉察等之意。“寻求建立”即为追访等意。“非法建立”即为杀盗等意。“法建立”即为施、戒等意；“兴盛建立”即证得、喜悦等意。“衰损建立”即破坏、怖畏、忧愁等意。“受用建立”即饮食、覆障、抱持、受行等意；“守护建立”即守护、养育、盛满等意。还略述了六种义，(一)自性义；(二)因义；(三)果义；(四)作用义；(五)差别相应义；(六)转义。Uddāna 中曰：为自性、因、果、作用、相应与转。由此可知，“根”即六根，“大种”即地水火风，“业”即身口意业，“寻求”即字面上的含义，“非法”、“法”即恶行、善行，“兴盛”即觉悟、喜悦，“衰损”即破坏、担忧，“受用”即通过乞食来获得饮食，“守护”即养育幼儿。然而但我们尚不清楚这十种是否就是言语所诠义。然而无法想象为何文典中将此类内容作为义。或许是出现了错误，因为“根”可能就是词根、“法”可能就是动词的法等。注释者指出，所谓义施设建立为声明所诠义，声明依能诠所诠以建立故，表明声明即是与声、语言文章相关的学问，诠释了上述十种。声明依能诠即依声、语言及其所诠义而建立。通过这样的解释，完全无法理解该含义。恰如将声明解释为“明了声”，根本不知所云。通过逐个考察五明，也可知声明不具有“明了声”的含义，而且，作为汉语的词组，声明也不是一个通常的组合。为何没有将其翻译成“明声”呢？如上所示，我们已经不知道义的建立就是此十种，更不了解其在语法学上的关系。另外，还列举了六种义，我们不了解义是否体现了这六种含义。注释者解释了其中的第五差别

相应含义，主张由于诸法同类互相得到相应，且体有差别之故。又主张如无量义门在一法中差别第六转而转，如于一色法中转可见、不可见等诸义。但是对于一、二、三、四未作任何叙述。或许语言所诠就是这六种，然而我们却无法理解差别相应是否具有互相关系、结合的含义。另外，注释者将“转”解释为存在，实际上其也有生、劳作之意，这样解释或许不恰当，因此，它具有性质、种类、状态、语法上复杂的复合形、复合形式、同一辅音的重复等各种含义，所以没有注解就无法理解。但假如有梵文加以对照则可以稍许理解。总之，应该将上述所有内容理解为语法上的词语，没有这样理解，是因为译者将上述梵语视作佛教词语进行了翻译，而使意义变得扑朔迷离。

三、补特伽罗施设建立的“补特伽罗”（pudgala）是人，因此是性、人称等，通常采用“补卢沙”（puruṣa）、puṁs 表示，而不采用 pudgala。建立男、女、非男非女的声相差别，即名词（nāma）的性（liṅga），即区别阳性（puṁliṅga）、阴性（strīliṅga）、中性（napuṁsakaliṅga）。或称初、中、上士的声相差别立，即动词（ākhyāta）的人称（puruṣa），区别第一人（prathamapuruṣa 第三人称）、中人（madhyamapuruṣa 第二人称）、上士（uttamapuruṣa、第一人称）。在古代，梵语文典最先提出第三人称。注释者在此处进行添加，提到立阳、阴、非阳非阴声即依此三类立声差别，先俗所传苏漫多（sub-anta）声中有此三种，一为补卢沙（puruṣa），此是阳声体义，二为悉底履（strī），此是阴性体义，三为纳蓬素迦（napuṁsaka），此是非阳非阴声体义。复有总声，如涅履题势（nirdeśe，此多指主格），此四种各有八转（名词等的格），每转中皆

包括一名（单数）、二名（双数）、多名（复数），如上共有九十六声。另外，立初中上士声，若依后俗底谚多（tiṅanta）声，则有十八转，非世所用。此处称三种，是上、中、下士（上文的初、中、上士）中各包括三声，类似小儿者为下士，因尚无所识，不知自他有善有或有恶，仅仅发出声音。称庸庸之辈为中士，因其仅知他人有善恶，不知自身。称广达之士为上士，因内自省作应作，不作不应作。此三士声中各包括一体（单数）、二体（双数）、多体（复数）三者，共计为九。此处所说的初、中、上士即三种，八转中各有三种之故。可以参见上文关于下、中、上士的解释。据此是否可以了解文法？而且，这是由玄奘嫡传弟子们的宗祖所述。由于人们出于对该宗的绝对信任，所以导致后世无论付出多大的努力都无法超越藩篱而获知正确的理解。因此，在这样的传承影响下，中国的佛教者始终对梵语语法难以做到准确的把握。进而，凭借这种程度的知识来讨论八转声，以及解释新知识，由此而出现错误的导向，也在所难免。玄奘是梵语的达人，其所述令人高山仰止，然其弟子却未必如此，而玄奘的门徒之中确实存在着依仗祖师而盛气凌人的态度。由此而论，译者玄奘应该再翻译得清晰完整一些才是。也就是说，中国佛教学者是通过音译，即按照玄奘所言，对梵语单词加以学习的，仅靠这些，并不可能达到阅读梵文的目的。另外，如果不具备性、数等知识，八转声都会失去意义。而仅凭这些知识来责难他人，的确不甚妥当。

四、时施设建立就是三时声相差别。论中指出，（一）过去与过去殊胜；（二）未来与未来殊胜；（三）现在与现在殊胜。注释者称，近过去名过去，远过去名殊胜，未来亦尔，现在长时名现在，现在刹那

名殊胜，然而仅有此注解，并无其他。中国佛教学者不了解动词的时态的思想，就此也无可厚非，所以一般都通过三世思想进行解释。动词的时态等极其复杂，仅仅按照历来的方式将三世各分为二种，这种方式甚至连细致处的概念都无法理解。所以，由于中国的注释者们无法获得正确的理解，都是在黑暗中摸索，通常只能通过三世思想进行注解。以此就能理解的想法就是错误的根源。

五、数施设建立的数为一数、二数、多数等，一数为单数、二数为双数，指两个的时候，并非是复数；多数为三个以上，这才是复数。在中国，二个以上的情况，通常一定附加诸、等、皆、悉等词，习惯于这种方式的人难以理解这些数的概念，进而也一定无法想象动词会有数的分别。

六、处所根栽施设建立，应当知者，略为处所，有（一）相续；（二）名号；（三）总略；（四）彼益；（五）宣说五种。如将界诵等命名为根栽，此二种总称为处所根栽建立。这是论中的全部叙述。很难理解上述内容，不过可以先看一下注释者的叙述。曰，树根恰似栽树的根本，故称声的根本为根栽，即是此字，将出声处所命名为处所，出声处所之故为本声明。似乎通过上述解释，也无法理解根栽或处所的含义，因此继续作如下说明。谓劫初起梵天创始，造一百万颂声明，后命慧均减，帝释复略为十万颂，再后有迦单没罗（？）仙省略为一万二千颂，后有波腻尼（Pāṇini）仙略为八千颂。综合以上四论命名为处所。现在所行只是后面的二者，前二论已消亡。字体根栽声明论有三百颂。省略了波腻尼仙所造，形成声明颂，为一千颂，名为声明略本颂。后有八界论，有八百颂，名为因缘。又有闻释迦论一千五百颂，又有嗢那地论两千五百颂，合称上

述五声明为根栽。能与根本处所声明为生智解所依本故。以上为注释。据此可知,处所就是声音即发出言语的处所,是本声明,指梵天、帝释、迦单没罗、波腻尼四论。称之为根栽,恰如树根为栽培树木的根本,称声的根本为根栽,字体根栽声明论、声明略本颂、八界论即因缘、闻释迦论、嗢那地论等五声明就是根栽。此时,所谓根栽具有为了根本处所的声明而生智解所依的根本之意。但是,由于论的原文中主张处所为相续、名号、总略、彼益、宣说五种,根栽为界颂等,所以与注释者所说并不一致。梵天、帝释是与印度文典相关的传说,此没有问题,而迦单没罗则不知源自何处。波腻尼为名人,据说其是 Aṣṭādhyāyī 的著者,还著有 Dhātu-pāṭha、Gaṇa-pāṭha、Liṅgānuśāsana、Sikṣā,是梵语文典的大成者。他生活在公元前 3、4 世纪左右。主张以四论为处所,其所指难道就是声明的根本处吗?这个问题暂时无法得出结论。关于下面五论也不甚明了。不知道"字体根栽"译自何词,或许是 Gaṇa-pāṭha 和 Dhātu-pāṭha 的译词。Gaṇa 指词根及词的系统集合,或许是因为其乃遵守同一规则者的多列集合,故而将其译作"字体"。另外,dhātu 指词的要素、动词的词根、语干,故被译作"根"。pāṭha 就是读诵。"栽"有时也指苗木,因为与根相关联,故在苗木的含义上增加栽培之义,总之没有译出 pāṭha 原有的意思。声名略本颂以后的梵语不甚清楚,嗢那地论肯定是指 Uṇādi-sūtra。uṇ-ādi 指构成名词及形容词等词根时附加接尾辞方法中的一种,即附加接尾辞 kṛt 和 uṇādi。另外一种方法是附加接尾辞 taddhita。kṛt 具有规则性,uṇ-ādi 不是很有规则性,在归类此类接尾辞时,uṇ-最先(ādi)有,所以,把 uṇ 作为词首。或指 uṇ 之类的东西,汇集这些内容的书被称

作 Uṇādi-sūtra。论中的处所五种中的第一相续一定是 saṁdhi 的翻译,《解深密经》中译作"深密",亦被译作"相续解深经"。由于其为 Saṁdhi-nirmocana-sūtra,因此,saṁdhi 被译作"相续"。Saṁdhi 中有相续之义,语法上称连声法,即词和词连接时发生变化的方法规则。注释者主张其为声明中的第一品。第二的"名号"为物名(nāman),注释者称劫初时梵天于一一法立千名,帝译减少至一百名,后减至十名,最后减至三名,总成一品,作声明的第二名号品。然而,Nighaṇṭu 中具有地含义的词语有 21 个、金 15 个、风 16 个、水 101 个,表示"行走"的动词有 122 个,早 26,多 12 个。第三的"总略"肯定译自 samāsa,此为六合释。注释者仅解释其为声明中的根本略要,而作"略要",难道是 samāsa 的译词吗? 然而注释者并不了解其内容,却了解六合释。第四的"彼益"一定是 tad-dhita 的翻译。tad 译作彼,dhita 就是 hita,根据连声法,与 tad 相连而为 dhita。Hita 就是利、利益,故译作"益"。表示由于彼或其善的含义,所以,其本身虽不算错误,但译作"彼益",则无法传达上述含义,从这一点来看,则是词不达意。Taddhita 为文典上的术语。上文也有所提及,玄奘将 Brahma-purohita-deva 译作"梵前益天",这个译词也有问题。因为其将 puro-译作"前",将-hita 译作"益",实际上则是以 purohita 表示王宫的祭祀官,即婆罗门在王室中任掌管祭事的官职,亦被译作帝师、国师。另外,把相当于宰相辅臣职位的对于梵天的祭官,称为 Brahma-purohita,其所住的天就是 Brahma-purohita-deva,为色界初禅天的一天。色界初禅天的最上为 Mahābrahma-deva,像帝王一样的大梵天住于此,其次的天为上面的住天,Brahma-purohita 类似于大臣宰相或官吏,最下面为

Brahma-pārṣadya-deva，类似于大梵王的臣子庶民的住天（pārṣadya亦为pāriṣadya，是parṣad、pariṣad的派生语，表示群集、会众），通常初禅天由此三天组成，这是对印度政治组织的模仿。因此，分解puro-hita，将其译作"前益"虽称不上误译，但显然没有表达出应有的意思。注释者就此指出，在次中省略，令物生解而名为彼益。这一解释也实在有些牵强。所谓的"次"是对于前面总略之根本略要而言为次，"中"就是中间的、中庸的意思。第五的"宣说"，注释者称此是广泛宣说，谓略中之广，因为比前面的第四略中广，因此是广泛宣说。注释者对此究竟为何，或许全然不知，也不曾明白。也许将Nirukta或Nirukti译成了"宣说"。这是前述Nighaṇṭu的注释书的名称，字义为宣说、说明。或许译者未见不知注释书而仅凭字义进行了翻译。注释者认为第三、第四、第五是本声明的后三品，此五品是本声明的分品，故合称为处所。但是从论中略处所有五种之言来看，似乎不是单纯的分品、场所，或许"处所"是sthāna的翻译，也具有场所的含义，而重叠构成成分的含义为主。最后，若名界颂等为根栽中的"界颂"，注释者认为，前面的字体三百颂被命名为界，所以指字体根栽声明论中有三百颂。dhātu一般被译作"界"，在悉昙中为"字界"，因为作为文典术语，故附加了"字"一字，就是界，即词根。"颂"译自pāṭha。关于"等"，注释者认为其包括八界论、闻释迦论、嗢那地论，也可以认为还指其他的同类内容。将其称为根栽，所以根栽应该还是dhātupāṭha的翻译。根栽应该仅指书。如前所述，以上关于声明的解释中存在着难以理解之处，主要原因在于我们并不精通，或许因为译者也不精通，从而造成译词的不恰当，或敷衍术语专有名词，再加上注释者进而大胆地

仅凭译词解释进行翻译，即诸多原因导致了我们无法澄清所有内容的来龙去脉，乃至无法回溯梵文原文，故而在此只能存疑。

工业明，亦作工巧明或工业处明，是与广义上的工艺相关的学问。在十二处所解释的工业的所有妙智，就是其定义。十二处为（一）营农工业；（二）商估工业；（三）事王工业；（四）书算计度数印工业；（五）占相工业；（六）咒术工业；（七）营造工业；（八）生成工业；（九）防耶工业；（十）和合工业；（十一）成熟工业；（十二）音乐工业。然而，就此并未作展开陈述。注释者指出，生成工业即饲养六畜资生故，或教生使其修成礼仪。防耶工业为织绣等，因为西方一般由男子操作，故存本音称防耶（vāya，m.），以男声呼之。关于和合工业，《略纂》中解释为贾人说客，如苏秦类，众和通人。[1]而《伦记》中解释为能知斗讼等，[2]二者不一致。由于也没有梵文，所以无法判断。另外，其仅仅将成熟工业解释为成熟饮食，对于其他未作任何解释。此处也极为简单，仅仅列举了名称而已。工业明与医方明一样都是内容简单，极为罕见的。或许原文更为详细。

以上之五明作为菩萨应学而屡次被提及，仅仅通过其叙述解释，还存在着无法理解的地方。看到这些内容，我们不禁会担心究竟能够获得多少闻所成慧，这不仅仅出自我们的愚钝。无论是我们，或是其他佛教者，都抱有忠实所教内容的信念。然而，尽管怀有这样的信念，如果对概念无法获得充分的理解，那么就不仅仅是我们的罪过，即使一般的菩萨对五明满怀信心，也难以获得满意的

---

① 译注：《瑜伽师地论略纂》卷第六作"和合工业者，即贾人说。容如苏秦之类，众和匝人也"。

② 译注：《瑜伽论记》卷第五作"和合工业者能知斗讼等"

结果。所以这决不是一生补处菩萨的说教。并且,阐述因明这种极其粗浅的学问,认为其为菩萨所应学,表明其受到了时代的制约,不可能是天上菩萨的论说。与此同时,仅仅从以上内容看来,也不能排除译者本身误译的可能性。

第二十一章　小乘经典资料之实例

闻所成慧之后是思所成慧(cintāmayī-prajñā),接着是修所成慧(bhāvanāmayī-prajñā),这是必然的次序。"思"具有思虑、思维的含义,由思维所闻,进而依所闻一个个地思维下去。简略说来,即由(一)自性清净;(二)思择所知;(三)思择诸法之三种相所阐述的思所成慧。

一、自性清净者,即通过九种相正确地、恰当地所进行的清净善净思维。

二、思择所知者,即通过善法思择所观察义。所谓所观察义,即所知,大体分为(一)于有法了知有相和(二)于非有法了知无相二种。(一)所观有法又分为(1)自相有法;(2)共相有法;(3)假相有法;(4)因相有法;(5)果相有法五种。(1)自相有法,就是存在自相的存在者,又分为胜义相有、相状相有、现在相有加以详细

解说。(2)共相有相,就是存在共通相的有法,又分为种类共相、成所作共相、一切行共相、一切有漏共相、一切法共相加以详细解说。(3)假相有法,就是如果关于某物生起六种言论,则该物为假相有。六种言论为属主相应言论、远离此彼言论、众共施设言论、众法聚集言论、不遍一切言论、非常言论。(4)因相有法的“因”又分为五种,即可爱因、不可爱因、长养因、流转因、还灭因,该法就是具有此类因特质的法。(5)果相有法,就是依照此五因依次获得生、得、成、辨、作用之果。(二)所观无法有五种相,即未生无、已灭无、互相无、胜义无、毕竟无,其中,毕竟无又具有五种有性和五种无性。五种有性为圆成实相有性、依他起相有性、遍计所执相有性、差别相有性、不可说相有性,这些虽称为有,但实际上乃属于无性。五种无性为胜义相无性、自依相无性、毕竟自相无性、无差别相无性、可说相无性,与前者正好相反。

三、思择诸法者,此具有二种,一为思择素怛缆义,二为思择伽佗(gāthā)义。前者在摄事分中的契经事(第五分、第八十五分卷后至最后)及菩萨藏教授中广说,故此处省略不谈。论认为该义分类解释了十二分教,是将经与经律论进行配属的论说,然而这只是论的特殊见解,并非一般公论。后者又被分为(一)建立胜义伽他;(二)建立意趣义伽他;(三)建立体义伽他三种。

(一)建立胜义伽他,亦称胜义伽他、胜义圣教伽他,通过人无我的胜义对治增益、损减二边,作为经中所言揭示了四十四颂,并对其一一加以注释。但是,此四十四颂可能不是在一部经中连贯提出的。四十四颂中的第十七、十八颂为:

诸色如聚沫,诸受类浮泡,诸想同阳焰,诸行喻芭蕉。

诸识犹幻事，日亲之所说，诸行一时生，亦一时住灭。

除了最后两句，其余句子都存在于杂阿含第10卷、增一阿含第27卷中，与S.3,P.140相同，明显源于其中。因此，四十四颂应该是集合了各地方的颂后，作者再自己总结而成。然而，从第32颂至第36颂这五颂中并没有“阿赖耶识”一词，但是注解处却阐述了阿赖耶识的内容。第37颂中，注释者将阿赖耶识比喻为地派众流。由此可明确得知，四十四颂中存在着大乘的思想。然而，颂所阐述的并不是阿赖耶识，而完全是小乘学说，但在《论》本身却有着大乘的解释。从第38颂至第43颂的六颂显示解了解脱遍知。其中，第39颂为：

染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后。

此颂作为《成唯识论》第五卷第七末那识存在的经证之一，与《解脱经》中之内容相同。《成唯识论》在《楞伽经》一颂后列举了此经证，由于其他处没有经证，故而这一内容就显得格外重要。所谓《解脱经》，不是指具有此名的一部固定的经典，而是其他经中散佚内容的辑佚，至于其原本文句出自何哪些经典，则已无从考据。被译为“解脱”的梵语(应该是mocana,mocanaka)能够用于此义，这在梵本中存在着实例。《成唯识论》对前面的第39颂以长行加以解释，并指出关于颂的含义，彼经自身已有相应解释。假如颂是逸文，那么彼经自身已有解释就无法说通，即其有可能直接引用了《瑜伽论》的颂。因此，所谓经已有自身解释之处，也是基于《瑜伽论》长行的注释经修改后而形成的释文。但其释意未必与《瑜伽论》一致。按照《瑜伽论》所说，染污意与烦恼共生灭，如果

烦恼生则染污意生，如果烦恼灭则染污意也灭为无。因此，《成唯识论》的观点与《瑜伽论》后面所述之其有染污者毕竟性清净完全不同。另外，《成唯识论》中还指出此颂为阿含所佚失的部分，且为大小乘所共信。这样一来，既然是阿含的内容，那么所说的"染污意"就不应该存在于第七识中，而不过是硬性地将小乘颂解释为大乘的结果。或许是《瑜伽论》从某处获悉了该项内容，总之，将整个四十四颂称为经中之言，并不是特定经中归纳总结了整个四十四颂。

第 44 颂开始部分提到，都无有宰主及作者受者，诸法亦无用，而用非无转。唯十二有支蕴处界流转。审思此一切，众生不可得。于内及于外，是一切皆空，其能修空者，亦常无所有。我我定非有，仅因颠倒妄计，有情和我皆无，唯有因法有。[①]《俱舍论》第 29 卷中引用了以下内容，杂阿含中世尊为婆罗门婆柁梨说，我实无我性，颠倒故执有，无有情亦无我，唯有因法有，此谓十二有支所摄蕴处界，审思此一切，无补特伽罗。既观内是空，观外空亦尔，能修空观者亦都不可得。[②] 毋庸置疑，此两颂的观点完全相同，文字也一致。不能否定是一个模仿或参照了另一个而作成。然而，在现存杂阿含中并未找到《俱舍论》所引用的杂阿含的颂，旁注中标有

---

① 译注：此处在《瑜伽师地论》卷第十六中作"都无有宰主。及作者受者。诸法亦无用。而用转非无。唯十二有支。蕴处界流转 审思此一切 众生不可得 于内及于外 是一切皆空 其能修空者 亦常无所有 我我定非有 由颠倒妄计 有情我皆无 唯有因法有"。

② 译注：《俱舍论颂疏论本》第二十九中作"其次世尊，于杂何笈摩中，为婆罗门婆抱梨说。婆抱梨谛听，能解诸结法，谓依心故染，亦依心故净。我实无我性，颠倒故执有，无有情无我，唯有有因法。谓十二有支，所摄蕴处界。审思此一切，无补特伽罗。既观内是实，观外空亦尔。能修空观者，亦都不可得"。

"别译经第十六十左",但是在别译杂阿含中也未找到该内容。尽管如此,我们没有理由怀疑《俱舍论》所引述的杂阿含的内容有问题,而《瑜伽论》即是参照引用了该内容并加以总结的。如此这样的推测成立,那么44颂大体就是以阿含经为材料,颂的含义为小乘说,而《瑜伽论》则自由地导入了大乘的观点并做了相应的注解性叙述。

(二)建立意趣义伽他,亦被称作意趣义圣伽他,注释解释了"伽他"之意,即51颂及注解。由于注释者只有释伽他意的解释,我们仅凭这一句,无法做出结论性的判断。因为所谓释三种伽他之义解释的都是伽他,所以并不是仅指第二种。如在解释"四意趣等"[①]时也是一样,即四意趣为平等、别时、别义、补特伽罗意乐之四种,即将佛的说法意向分为四种加以解释的。关于此第二种,经中以一时索诃世界主大梵天王到佛所以妙伽他赞请曰作为起首句,(1)首先在第一颂中提出"于学到究竟,善断诸疑网。今请为我说学、所学、修学"之祈请语。[②] 佛则作为回答而说了第50颂。"索诃世界"为Sahā-loka,古时称"婆娑世界"(Sabhā-loka),不知何时演变为索诃世界。"索诃"具有忍、堪忍之义,"婆娑"为杂会、杂恶之义,皆指世界。古说以大梵天为此世界主,后发展为色界初禅大梵天界主。大梵天常到佛住的地方听佛说法,阿含中也有不少其例。此处也仅称为经说,因此似乎可以认为51颂都存在于某特

---

① 译注:《瑜伽论记》卷第五作"意趣伽陀者释伽陀意。如四意趣等"。《瑜伽师地论略纂卷第七》作"释伽陀意。如四意趣等"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第十六作"如经言:一时索诃世界主大梵天王。往世尊所,顶礼佛足退坐一面。以妙伽他而赞请曰:于学到究竟,善断诸疑网。今请学所学,修学为我说"。

定的一部经中，其实也并非如此，或许与前面的情况一样。佛回答了其所问，(2)而称大梵天为大仙(mahārṣi = maharṣi)。注释者将问中的"学"解释为学的体，将"所学"解释为学的数，将"修学"解释为学的法，故将答学略分为三种，即增上戒、心、慧，于彼当修学，[①]以此对应此问的三个内容。增上戒学、增上心学、增上慧学即戒定慧三学。然而，若以义科划分，则此一颂回答了学体、学修，以下的所有颂回答了修学。大体据此并无偏差，论中提出(3)(一)于诸学中，由此方便，为显示成办所学，圆满六支，成就四乐住，四各分四行，智慧常清净，[②]在这里，如其次第，显示了成办三学的方便。该解释很恰当。所谓六支就是(一)安住于净尸罗(sīla 戒)；(二)守护别解脱律义；(三)轨则圆满；(四)所行圆满；(五)于诸小罪见大怖畏；(六)受学学处。其中一为所依根本，二是因为尸罗清净为了寻求解脱出离，所以显示了出离，三与四显示了无所讥毁的尸罗清净，五显示了无欠缺的尸罗清净，六显示了无颠倒的尸罗清净，即显示了四种尸罗清净。一的所依根本无非就是所有所受学处的正身口。此六支在第21卷以后的声闻地中进行了注释性详细解说，据此，增上戒学最完备，成为其他方便的所依止。四乐住成就，就是增上心学即增上定学的方便，为四静虑(禅)，被称为四心住，因为其为现法乐住，故被称为乐。四各包括四行，为智慧清净，依据增上慧学加以论述，于苦集灭道四谛中，四

① 译注：《瑜伽师地论》卷第十六作"大仙应善听，学略有三种。增上戒心慧，于彼当修学"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第十六作"应圆满六支，四乐住成就；于四各四行，智慧常清净"。

各包括无常、苦、空、无我四行，据此增上慧学明确了此净智。以上为(一)的学方便。综上可知，学并非指现在所说的学问，而是实践躬行之意。此后，如(二)论说学次第生起的一颂、(三)论说学次第清净差别的一颂、(四)论说学所得果的一颂所示，针对戒学，占用了38个颂加以详细解说，从第39颂往后，采用了九个半颂论说定学，从第48颂的后半部分开始，采用了三个半颂论说慧学，对到达世出世方便的究竟果之前进行了明确。戒定慧三学阐述了佛教修行者的实践过程，包含了佛教的所有内容，因此非常重要。虽然不知道第44颂源于何处，或许是取自于伽他加以重新制作。只能通过前面的胜义伽地、后面的体义伽地加以考察。

(三)建立体义伽他亦可称作体义伽他，"体义"，注释者认为其有明确诸法之体性差别的含义，又是明确伽他中体性义理的含义。最后的uddāna中，将伽他91颂分为恶、说、贪、流、怖、类、誉、池、流、贪、作、劬劳、得义、论议等十四段，参照上述内容，可知体义的"体"指颂本身，"义"指其含义。以下依次例举十四段，考察其经典的出处。

一(恶)(一颂)于身语意诸所有 一切世间恶莫作 由念正知离诸欲 勿亲能引无义苦

《杂含》48卷1270、《别杂》14卷269

pāpaṁ na kayirā vacasā manasā, kāyena vā kiñcana sabbaloke,

kāme pahāya satimā sampajāno, dukkhaṁ na sevetha anatthasaṁhitan-ti ‖

S.I, 1, 2, 10(23) = S.1, 4, 10(vol.1, pp.12, 31).

二(说)(四颂)应说想众生　依应说安住　不了知应说　而招集生死，

若了知应说　于说者无虑　由无有此故　他不应讥论。

若计等胜劣　彼还兴争论　于三种无动　等胜劣皆无，

断名色爱慢　无著烟寂静　无恼稀不见　此彼天人世。

《杂含》38 卷 1078,《别杂》1 卷 17

akkheyyasaññino sattā akkheyyasmiṁ patiṭṭhitā,

akkheyyaṁ apariññayā, yogaṁ āyanti maccuno ‖

akkheyyañ ca pariññāya, akkhātāram na maññati,

taṁ hi tassa na hotīti, yena, naṁ vajjā na tassa atthi ‖

samo visesi uda vā nihīno, yo maññati, so vivadetha tena,

tīsu vidhāsu avikampamāno, samo visesī' ti na tassa hoti ‖

pahāsi saṁkhaṁ na vimānam ajjhagā, acchecchi taṇham idha nāmarūpe ‖

tam chinnagandham anighaṁ nirā sam, pariyesamā nā nājjhāgamum ‖

devā manussā idha vā huraṁ vā, saggesu vā sabbanivesanesu ‖

S.I, 1, 2, 10(18, 20, 21)(pp.11-2); (S.Nip.v.842).

三(贪)(五欲)贪欲所摧蔽　我心遍烧然　唯大仙哀愍　为说令寂静。

由汝想颠倒　令心遍烧然　是故常远离　引贪净妙相。

汝当修不净　常定于一境　为贪火速灭　数数应浇灌,

观非诸妙行　为苦为无我　亦系念于身　多修习远离,

修习于无相　坏慢及隋眠　由于慢现观　当证苦边际。

《杂含》45 卷 1214、《别杂》6 卷 230、《增》127 卷 9

kāmarāgena ḍahyāmi, cittaḍme pariḍayhati,

sādhu nibbāpanaṁ brūhi anukampāya Gotamā ti. ‖

saññāya vipariyesā, cittan-te pariḍayahati,

nimittaṁ parivajjehi, subhaṁ rāgūpasaṁhitaṁ ‖

saṇkhāre parato passa, dukkhato mā ca attato,

nibbāpehi mahārāgaṁ, mā ḍayhittho punappunaṁ ‖

asubhāya cittaṁ bhāvehi, ekaggaṁ susamāhitaṁ.

sati kāyagatā ty-atthu, nibbidā-bahulo bhava ‖

animittaṁ ca bhāvehi, mānānusayaṁ ujjhaha,

tato mānābhisamayā, upasanto carissasī ti |

S.I,8,4,(p.188).cf.Thag.1223–6

四(流)(三颂)

云何苾刍多所住　越五暴流当度六　云何定者能度广　欲爱而未得滕身

身轻安心善解脱　无作系念不倾动　了法修习无寻定　愤爱惛沉过解脱

如是苾刍多所住　越五暴流当度六　如是定者能度广　欲爱而未得滕身

《杂含》39卷1092、《别杂》2卷31

kathaṁ vihārī-bahulo dha(or ca) bhikkhu, pañcoghatiṇṇo atarīdha chaṭṭhaṁ,

kathaṁ jhāyaṁ bahulaṁ kāmasaññā, paribāhirā honti aladdhāyo tan-ti |

passaddhakāyo suvimuttacitto, asaṅkhārāno satimā anoko,

aññāya dhammaṁ avitakkajhāyī, na kuppati na sarati ve na thino |

evaṁ vihārī-bahulo dha(or ca) bhikkhu, pañcoghatiṇṇo atarīdha chaṭṭhaṁ,

evaṁ jhāyaṁ bahulaṁ kāmasaññā, paribāhirā honti aladdhāyo tan-ti |

S.I,4,3,5(p.126),(17,18)

五(怖)(三颂半)(1)常有怖世间　众生恒所厌　于未生众苦　或复已生年

若有少无怖　今请为我说。

(2)天我观解说　不离智精进　不离摄诸根　不离一切舍。

(3)我观极久远　梵志般涅槃，已过诸恐(或"怨")怖　超世间贪著。

《杂含》22卷596、《别杂》9卷181、(2)缺

niccam utrastam idaṁ cittam, niccam ubbiggam idam mano

anuppannesu kiccesu, atho uppattitesu ca,

sace atthi anutrastam, tam me akkhāhi pucchito-ti

na aññatra bojjhaṅgatapasā, na aññatra indriyasaṁ vara,

na aññatra sabbanissaggā, sotthiṁ passāmi pāṇinan-ti

cirassaṁ vata passāmi, brāhmanaṁ parinibbutaṁ,

anandim anigharh bhikkhurh, tiṇṇarh loke visattikan-ti

S.I,2,2,7(1,2),8,7(pp.53-4).

六(类)(三颂)谁奘胜类生 及开出离道 于何住何学 不擢后世死。

戒慧自熏修 具定念正直 断诸愁炽然 正念心解脱,

能奘胜类生 及开出离道 住此于此学 不擢后世死。

《杂含》22 卷 597、《别杂》9 卷 182

cf.(pucchāmi tarh Gotama bhūripaññarh, anāvaṭarh Bhagavato ñānadassanarh

kathaṁ vidhaṁ sīlavantaṁ vadanti, kathaṁ vidhaṁ paññāvantaṁ vadanti,

kathaṁ vidhaṅ dukkham aticca iriyati, kathaṁ vidhaṁ devatā pūjayantīti |

yo sīlavā paññavā bhāvitatto, samāhito jhānarato satimā,

sabb-assa sokā vigatā pahinā, khīnāsavo antimadehadhārī ‖

tathāvidhaṁ sīlavantaṁ vadanti, tathāvidhaṁ paññāvantaṁ vadanti,

tathāvidho dukkhaṁ aticca iriyati, tathāvidhaṁ devatā pūjayantīti |)

S.1,2,2,4(p.53).

七(誉)(二颂)云何擅名誉 云何具珍财 云何获美称 云何摄亲友。

持戒擅名誉 布施具珍财 谛实获美称 惠施摄亲友。

《杂含》48 卷 1282、《别杂》14 卷 280

Cf.S.1,10,12(pp.214-5)

八(池)(三颂)齐何泉止息 于何径不通 世间诸苦乐 何处无余灭。

若于是处所 眼耳及与鼻 舌身意名色 永灭尽无余,

齐此泉止息 于斯径不通 世间诸苦乐 是处无余灭。

《杂含》22 卷 595、50 卷 1329、《别杂》9 卷 176、15 卷 328

cf.(kuto sarā nivattanti, kattha vaṭṭam na vaṭṭati,

kattha nāmañ ca rūpañ ca, asesam uparujjhatīti ‖

yattho āpo ca pathavī, tejo vāyo na gādhati,

ato sarā nivattanti, ettha vaṭṭam na vaṭṭati |

ettha nāmañ ca rūpañ ca, asesam uparujjhatīti ‖)

S.I,1,3,7(P.15)

九(流)(五颂)谁能越暴流 谁能超大海 谁能舍众苦 谁能得清净。

正信越暴流 无逸超大海 精进舍众苦 智慧得清净。

《杂含》22卷603

kathaṁ su taratī oghaṁ, katham su tarati aṇṇavaṁ

kathaṁ su dukkhaṁ acceti, kathaṁ su parisujjhatīti ‖

saddhāya taratī oghaṁ, appamādena aṇṇavaṁ

viriyena dukkahaṁ acceti, paññāya parisujjhati ‖

S.I,10,12(11-12)(p.214),S.Nip.183-184

谁超越暴流 昼夜无惛昧 于无攀无住 甚深无减劣。

圆满众尸罗 具慧善安定 内思惟系念 能度极难度

诸欲想离染 亦超色界结 彼无攀无住 甚深无减劣。

《杂含》48卷1269、《别杂》9卷178、15卷328

kathaṁ su tarati oghaṁ, rattindivam atandito,

appatiṭṭhe anālambe, ko gambhīre na sīdatīti ‖

sabbadā sīlasampañño, paññavā susamāhito,

āraddhaviriyo pahitatto, oghaṁ tarati duttaraṁ ‖

virato kāmasaññaya, rūpasaññojanātigo,

nandībhavaparikkhīno, so gambhīre na sīdatīti ‖

S.I,2,2,5(p.53)

十(贪)(四颂)贪恚何因缘 由何故欣戚 毛竖意寻思 如孩依乳母

润所生自生 如诺瞿陀树 别缚于诸欲 犹摩迦处林

是贪恚因缘 由斯故欣戚 毛竖意寻思 如孩依乳母

知彼彼因缘 生已寻除灭 超昔未超海 暴流无后有

《杂含》49卷1314、1324、《别杂》15卷313

rāgo ca doso ca kutonidānā, arati rati lomahaṁso kutojā,

kuto samuṭṭhāya manovitakkā, kumārakā dhaṅkam iv-ossajanti ‖

(rāgo ca doso ca itonidānā, arati rati lomahaṁso kutojā,

ito samuṭṭhāya manovitakkā, kumārakā dhaṅkam(1) iv-ossajanti ‖)(1)vanka

snehajā attasambhūtā nigrodhasseva khandhajā,

puthū visattā kāmesu, māluvā va vitatā vane ‖

ye naṁ pajānanti yato nidānaṁ, te naṁ vinodenti, suṇohi yakkha,

te duttaraṁ ogham imaṁ taranti, atiṇṇapubbaṁ apunabbhavāyā ti ‖

S.I, 10, 3(11 f.)(p.207) = S.Nip.II, 5, vv.270-273

十一(作)(五颂)应作婆罗门 谓断无纵逸 永弃舍诸欲 不希望此有

若更有所作 非真婆罗门 当知婆罗门 于所作已办

诸身分劬劳 未极底未度 已得度住陆 无动到彼岸

天汝今当知 此喻真梵志 谓永尽诸漏 得常安静虑

彼永断一切 愁忧及炽然 恒住于正念 亦常心解脱

《杂含》49卷1311、《别杂》15卷310

karaṇīyam ettha brāhmaṇena, padhānam akilāsunā,

kāmānaṁ vippahānena, na tenāsiṁsate bhavan-ti ‖

natthi kiccaṁ brāhmaṇassa, Dāmālītí ca Bhagavā,

katakicco hi brāhmaṇo ‖

yāva na gādhaṁ labhati ‖

nadīsu āyūhati sabbagattehi jantu,

gādhaṁ ca laddhāna thale ṭhito so,

nāyūhati pāragato hi so-ti ‖

es-upamā Dāmali brāhmaṇassa, khīṇasāvassa nipakassa jhāyino ‖

pappuyya jātimaraṇassa antam, nāyūhati pāragato hi so-ti ‖

S.I, 2, 1, 5(pp.47-8)

十二（劬劳）（五颂半？）苾刍、苾刍，已度暴流耶。告曰：如是，天。

无攀无住，已度暴流耶。告曰，如是，天。

苾刍，汝今犹如何等。无攀无住，已度暴流。

如如我劬劳，如是如是劣，

如如我劣已，如是如是住，

如如我住已，如是如是漂，

天，我如如舍劬劳，如是如是无减劣，如是广说鲜白品，此中祇焰颂应知。

《杂含》48卷 1267、（非颂）《别杂》9卷 180、（非颂）

kathaṁ nu tvaṁ mārisa ogham atarī-ti.

appatiṭṭham khvāhaṁ āvuso anāyūhaṁ ogham atarin-ti.

yathā kathaṁ pana tvaṁ mārisa appatiṭṭham anāyūhaṁoghaṁ atarī-ti.

yadā svāhaṁ āvuso santitthāmi, tadāssu saṁsīdāmi.

yadā svāhaṁ āvuso āyūhāmi, tadāssu nibbuyhāmi.

evaṁ khvāhaṁ āvuso appatiṭṭhaṁ anāyūham ogham atarin-ti.

cirassaṁ vata passāmi, brāhmaṇaṁ parinibbutaṁ,

appatiṭṭhaṁ anāyūhaṁ, tiṇṇo loke vi attikan-ti |

idam avoca sā devatā, samanuñño satthā ahosi.

S.I, 1, 1, 1 (p.1).

十三（得义）（三颂）独臻阿练若 静虑弃珍财 为别有方求 为窥窬封邑。

何不与人交 而绝无徒侣 得义心寂静 摧妙色魔军。

我独处思维 受最胜安乐 故不与人交 而绝无徒侣。

《杂含》20卷 549、参照

sokāvatiṇṇo nu vanasmiṁ jhāyasi, cittaṁ nu jiṇṇo uda patthāyo,

āgum nu gāmasmim akāsi kiñci, kasmā janena na karosi sakkhiṁ,

sakkhī na sampajjati kenaci te ti |

atthassa pattiṁ hadayassa santiṁ, jetvāna senaṁ piyasātarūpaṁ,

ekāhaṁ jhāyaṁ sukhaṁ anubodhaṁ, tasmā janena na karomi sakkhiṁ,

sakkhī na sampajjati kenaci me ti ‖

S.I,4,3,5(p.126) = A.10,26.

十四（论议）（四十五颂半）

一颂 诸行无常，有生灭法，由生灭故，彼寂为乐。

《杂含》22 卷 576、《别杂》9 卷 161、《法句经》1、2

aniccā vata saṅkhārā, uppādavaya dhammino,

uppajjitvā nirujjhanti, tesaṁ vūpasano sukho ti ‖

S.I,1,2,1(p.6), etc.

一颂 无逸不死迹，放逸为死迹，无逸者不死，纵逸者常死。

《法句经》21

appamādo amatapadaṁ, pamādo maccuno padaṁ,

appamattā na mīyanti, ye pamattā yathāmatā ‖

Dhp.v.21

一颂 众生寻思所钻摇，猛利贪欲随观妙，倍增染爱而流转，便能自为坚固缚。

《法句经》349

vitakkapamathitassa jantuno, tibbarāgassa subhānupassino,

bhīyo taṇhā pavaḍḍhati, esa kho daḍhaṁ karoti bandhanaṁ ‖

Dhp.v.349

一颂 住法具尸罗，有惭言谛实，能保爱自身，亦令他所爱。

《法句经》217

sīladassanasampannaṁ, dhammaṭṭhaṁ, saccavedinaṁ,

attano kamma kubbānaṁ, taṁ jano kurute piyaṁ ‖

Dhp.v.217

一颂 若见他恶业 能审谛思维 自身终不为 由彼业能缚。

（原文未详）

一颂 贤圣尝说最善语，爱非不爱语第二，谛非不谛语第三，法非非法语第四。

《杂含》45、1218、《别杂》13卷253

subhāsitaṁ uttamaṁ āhu santo, dhammaṁ bhaṇe nādhammaṁ taṁ dutiyam,

piyaṁ bhaṇe nāppiyaṁ tam tatiyaṁ, saccaṁ bhaṇe nālikaṁ taṁ catutthan-ti ‖

VS.I, 8, 5 (p.189) = S.Nip.v.450

一颂 信惭戒施法 善人所称赞 是名趣天道 能住天世间。

《法句经》笃信品第一

saddhā hiriyaṁ kusalañ ca dānaṁ, dhammā ete sappurisānuyātā,

etaṁ hi maggaṁ diviyaṁ vadanti, etena hi gacchati devalokan-ti ‖

A.8, 32 (vol.4, p.236)

一颂 多闻能知法，多闻能远恶，多闻舍无义，多闻得涅槃。

《法句经》多闻品第四

一颂 智者如空无染污 不动犹如天帝幢 如泛清凉盈满地 不乐游泥生死海。

cf.Dhp.v.95

五颂 若以色量我 以音声寻我，欲贪所执持 彼不能知我，

若于内了知 于外不能见，由内果观察 彼音声所引，

若于内无知 于外而能见，由外果观察 亦音声所引，

若于内无知 于外不能见，彼普障愚夭 亦音声所引，

若于内了知 于外亦能见，英雄出离慧 非音声所引。

ye ca rūpena pāmiṁsu ye ca ghosena anvagū,

chandarāgavasūpetā na te jānanti taṁ janam ‖

ajjhattañ ca na jānāti bahiddhā ca na passati,

samantāvaraṇo bālo sa ve ghosena vuyhati ‖

ajjhattañ ca na jānāti bahiddhā ca vipassati,

bahiddhā phaladassāvi so pi ghosena vuyhati ‖

ajjhattañ ca pajānāti bahiddhā ca vipassati,

vinīvaraṇadassāvī na so ghosena vuyhati ‖

A.4,65(vol.11.p.71)

一颂 第六增上王 染时染自取 于无染不染 染者名愚夫

《出曜经》18卷、《婆须蜜所集论》3、《鞞婆沙论》2

一颂 有城骨为墙 筋肉而涂饰 城中有贪恚 慢覆所任持

aṭṭhīmaṁ nagaraṁ kataṁ, maṁsalohitalepanaṁ

yattha jarā ca maccū ca māno makkho ca ohitā

Dhp.v.150

一颂 如龟藏支于自壳 芯刍善摄意寻思 无所依止不恼他 证般涅槃无所谤

《杂含》22卷600、《别杂》9卷174、《法句经》心意品

kummo va aṅgāni sake kapāle, samodahaṁ bhikkhu manovitakke,

anissito aññam aheṭhayāno, parinibbuto na upavaddeya kiñcītī ‖

S.I,1,2,7(p.9)

一颂 等不等而生 牟尼舍有行 内乐定差别 如具舍卵生

《长含》3卷、《大正》1,19上

tulam atulaṁ ca sambhavaṁ bhavasaṁkhāram avassajji muni,

ajjhattarato samāhito abbindi kavacam iv-attasambhavan-ti ‖

S.5,p.263;Ud,p.64;A.4,p.312

一颂 无游泥等欲 无魑魅等瞋 无罗网等痴 无江河等爱

《法句经》251参照

cf. natthi rāgasamo aggi, natthi dosasamo gaho,

natthi mohasamaṁ jālaṁ, natthi taṇhāsamā nadī ‖

一颂 虚空无鸟机 外道无沙门 愚夫乐戏论 如来则无有

《法句经》254

ākāse padaṁ natthi, samaṇo natthi bāhire,

papañcābhirato pajā, nippapañcā tathāgatā |

VDhp.v. 254

一颂 住戏论皆无 踰墙壍离处 牟尼游世间 天人不能识

yassa papañcā ṭhiti ca natthi, sandhānaṁ palighañ ca vītivatto,

na taṁ nittaṁ muniṁ carantaṁ, nāvajānāti sadevako pi loko |

Ud,7,7(p.77)

一颂 若有熏除诸寻思 于内无余离分别 超过碍著诸色想 四轭蠲除不住生

yassa vitakkā vidūpitā ajjhattaṁ suvikappitā asesā,

taṁ saṅgaṁ aticca arūpasaññi catuyogātigato na jātiṁ etī'ti |

Ud.6,7(p.71)

一颂 惠施令福增 防非灭怨害 修善舍诸恶 惑尽得涅槃

dadato puññaṁ pavaḍḍhati, saṁyamato veraṁ na cīyati,

kusalo ca jahāti pāpakaṁ, rāgadosamohakkhayā parinbbuto ti |

Ud.8,5(p.85)

一颂 诸恶者莫作 诸善者奉行 自调伏其心 是诸佛圣教

《法句经》183

sabbapāpassa akaraṇaṁ, kusalassa upasampadā,

sacittapariyodapanaṁ, etaṁ buddhāna sāsanaṁ |

Dhp.v.183, etc.

一颂 难调伏轻躁 滫墜于诸欲 善调伏其心 心调引安乐

《法句经》35

dunniggahassa lahuno yatth akāma nipātino,

cittassa damatho sādhu, cittaṁ dantaṁ sukhāvahaṁ |

Dhp.v.35

一颂 于心相善知 能餐远离味 静处常委念 受无染喜乐

cittanimittassa kovido pavivekarasaṁ vijāniya,

jhāyaṁ nipako patissato adhigaccheyya sukhaṁ nirāmisan ti |

Thag.v.84

一颂 无工巧活轻自己 乐胜诸根尽解脱 无家无所无希望 断欲独行真苾刍

asippajīvī lahu attakāmo yatindriyo sabbadhivippamutto,

anokasārī amamo nirāso hatvā māraṁ ekacaro sa bhikkhū ti |

Ud.3,9.(p.32)

一颂 心远行独行 无身寐于窟 能调伏难伏 我说婆罗门

《法句经》37、《摄大乘论》

dūraṁgamaṁ ekacaraṁ, asarīraṁ guhāsayaṁ,

ye cittaṁ saññam essanti, mokkhanti mārabandhanā |

Dhp.v.37

十颂 谁能覆世间,谁能令不显,谁复能涂染,谁为大怖畏。

无明覆世间,放逸令不显,戏论能涂染,苦为大怖畏。

诸流处处漏,是漏谁能止,当说谁防护,众流谁所堰。

世间诸流漏,是漏念能止,我说能防护,由慧故能堰。

念慧与名色,今问是一切,何当永灭尽,唯愿为我说。

念慧与名色,我说是一切,若诸灭永灭,于斯永灭尽。

云何念所行,诸识当永灭,今请垂方便,为释令无疑。

于内外诸受,都不生欣乐,如是念所行,诸识当永灭。

若诸善说法,及有学异类,彼常委能趣,请大仙为说。

不耽著诸欲,其心无浊染,于诸法巧念,是苾刍能趣。

kene-ssu nivuto loko,—icāyasmā Ajito—kena-ssu na-ppakāsati.

ki'ssābhilepanaṁ brūsi, kiṁ su tassa mahabbhayaṁ(1).

avijjāya nivuto loko. —Ajitā ti Bhagavā—vevicchā pamādā na-ppakāsati

jappābhilepanaṁ brūmi, dukkham assa mahabbhayaṁ(2).

savanti sabbadhī sotā,—icc-āyasmā Ajito—sotānaṁ kiṁ nivāraṇaṁ,

sotānaṁ saṁvaraṁ brūhi, kena sotā pithiyyare(3).

yāni sotāni lokasmiṁ, —Ajitā ti Bhagavā—sati tesaṁ nivāraṇaṁ,

sotānaṁ saṁvaraṁ brūhi, paññāy' ete pithiyyare(4).

paññā ceva satī ca, —icc-āyasmā Ajito—nāmarūpañ ca mārisa,

etaṁ me puṭṭho pabrūhi, katth' etaṁ uparujjhati(5).

yam etam pañhaṁ apucchi, Ajita taṁ vadāmi te,

yattha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati,

viññāṇassa nirodhena etth' etaṁ uparujjhati(6).

[kathaṁ satassa carato viññāṇaṁ uparujjhati,

Bhagavantaṁ puṭṭhuṁ āgamma taṁ suṇoma vaco tava(6).

ajjhattañ ca bahiddhā ca vedanaṁ nābhinandato,

evaṁ satassa carato viññāṇaṁ uparujjhatī' ti(7). S.Nip.vv.1110-1111

ye ca saṁ khātadhammāse, ye ca sekhā puthū idha,

tesaṁ me nipako iriyaṁ puṭṭho pabrūhi mārisa.(7)

kāmesu nābhigijjheyya, manasānāvilo siyā,

kusalo sabbadhammānaṁ sato bhikkhu paribbaje ti(8).

S.Nip.vv.1038-39

六颂 于诸欲希求 或所期果遂 得已心定喜 至死而保爱,

诸乐欲众生 若退失诸欲 其色便变坏 如毒箭所中,

若远离诸欲 犹如毒蛇首 彼于爱世间 正念能超度,

田事与金银 牛马珠环钏 女仆增诸欲 是人所耽乐,

攀缘沉下劣 变坏生诸漏,从此集众苦 如船破水溢,

若永绝诸欲 如断多罗顶 弃舍诸愁忧 犹莲花水滴。

《义足经》第一、《大正》4,175 页参照

kāmaṁ kāmayamānassa tassa ce taṁ samijjhati,

addhā pītimano hoti laddhā macco yad icchati(1).

tassa ce kāmayānassa chandajātassa jantuno,

te kāmā parihāyanti, sallaviddho va ruppati(2).

yo kāme parivajjeti sappasseva padā siro,

so imaṁ visattikaṁ loke sato samativattati(3).

khettaṁ vatthuṁ hiraññaṁ vā gavāssaṁ dāsaporisaṁ,

thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati(4).

abalā va naṁ balīyanti, maddante naṁ parissayā,

tato naṁ dukkham anveti nāvaṁ bhinnaṁ ivodakam(5).

tasmā jantu sadā sato kāmāni parivajjaye,

te pahāya tare oghaṁ nāvaṁ siñcitvā pāragū ti(6).

S.Nip.vv.766-771

一颂半 于过于无恋 不希求未来 现在诸法中 处处遍观察

智者所增长 无夺亦无动。

《杂含》36 卷 995、《别杂》132

atītaṁ nānusocanti, nappajappanti nāgataṁ,

paccuppannena yāpenti, tena vaṇṇo pasīdati ‖

S.I,1,1,10(p.5)

如上所示,在现存经典中寻求构成其基础的内容,则其中仍有不明确的内容,有些地方也与现存经典并非完全一致。大体看来,可以说来自巴利相应部最初的有偈编及法句经的内容颇多,即使不属于此中内容,也多具有其性质。这些内容从语言文章的角度来看可以说是极其古老,从教理方面来看也绝对称不上进步发达,而且还残留着原始佛教的色彩。但是,《瑜伽论》对该内容进行了注释性的说明,从这一点来看,绝不能说其原封不动地传达了原始色彩。《瑜伽论》是读取,即是根据自身的理解自由进行的解释。

从这一点可以看到对佛教思想发展的重视程度,但是在这方面也因为注释者的观点不同而产生差异,即绝非普遍之公论。即便是为了在闻慧之后增长思慧,在思索经义之后将“伽他”解释为三种,但问题是,为何均只以阿含经中的内容为主加以解释?我们还不明白此解释的宗旨是什么。也就是说,如此详细地引述和解释带有原始色彩的经说究竟出自怎样的意图,这一点尚无法明确,令人感到蹊跷。其中需要特殊注意的是最后引自《经集》(Sutta-nipāta)而详述与阿逸多(Ajita)的问答之处。根据现代的研究,阿逸多有可能就是被称为《瑜伽论》论说者的兜率天的弥勒菩萨的原型人物。弥勒菩萨在此处引述了阿逸多与佛的问答,因此就需要那些主张《瑜伽论》为弥勒菩萨之说的人进行认真解释。然而,假如弥勒菩萨与阿逸多为完全不同的任务,其间互不相知的话,那么问题就要另当别论。就此请参照《解深密经·分别瑜伽品》。

既然认同阿含经就是引述的源内容,因此原文只能求助于巴利经典,然而不可置否的是《瑜伽论》的原典为梵文。其有可能引用了梵文的阿含部,但是未必在引用时将巴利语译为梵语。如果是这样,那么在撰写《瑜伽论》之时,梵文的阿含部就应该已经存在了。最近,在中亚发现了梵文杂阿含(巴利的相应部)的残片,其或许就是梵文阿含部的逸文。由于我们看不到《瑜伽论》的梵文,因此,虽然存在很多无法明确之处,但是可以明确《瑜伽论》所引述的梵文与现在的巴利文之间存在较大的差异,当然也存在着详略的不同。文字上有时也会存在不同。笔者在此举二个值得关注的例子,即体义伽他的二“无著烟寂静”的“烟”和四“欲爱而未得腰舟”的“腰舟”。这些词语非常罕见,在《瑜伽论》中“烟”指

爱,“腰舟”指意,关于“腰舟”的含义,可以引用其他经为典据,所以应该是正确的。但是在汉译阿含经和巴利文中却并非如此。因此,从上述内容可知,如果存在梵文,则亦需要进行语言学方面的研究。诸如此类的问题应该还存在于其他地方。

最后需要附加说明的是颂的诗形和韵律。诗形有许多种,并非完全相同,这是因为其采自于诸书之中。另外,韵律也并非完全正确。或许原出版者并未发现,例如,前文“诸恶者莫作”等一颂,在其他书中正确,在此引用则不正确。笔者虽知如此却没有加以修正,这是因为此引用或许从这里开始,而且此处就是如此。此类问题在其他书中也存在,全部进行订正则需要数种写本及其作品等不可或缺的条件,然而本人无法将其搜集齐全,故而保留了出版时的原貌。汉译本中所说的颂,就是指四句为一颂。

第二十二章　修　慧

修，作为归纳性的综合，接在闻、思之后。所谓修，就是修习，就是实践。修，分为修处所、修因缘、修瑜伽、修果等四处，此四处又为（一）生圆满；（二）闻正法圆满；（三）涅槃为上首；（四）能熟解脱慧之成熟；（五）修习对治；（六）世间一切种清净；（七）出世间一切种清净等七支所摄，这是圣教义的广说，因为于善说的法、律中一切学处均圆满，故而极其受到重视。其中一为修处所、二、三、四为修因缘、五为修瑜伽、六、七为修果。

一、“生圆满”有依内五种圆满及依外五种圆满，前者为众同分圆满、处所圆满、依止圆满、无业障圆满、无信解障圆满，后者为大师圆满、世俗正法施设圆满、胜义正法施设圆满、正行不灭圆满、随顺资缘圆满，指人健康地出生，而且住在印度中部而非生于边地，眼耳不缺且身体健康、自不造亦不令他造五逆罪、信解如来圣

教且心无旁骛、值如来出世并以之为师、开示十二部经义、依正法修三十七道品证沙门果、佛灭后正法不灭、修行不缺饮食衣服卧具医药供养。但是此等实际上都是偶然获得，若已生却没有具足，则无法弥补，因此如此要求实在过分。笔者愚见，如果现世中没有获得此幸运，则应该是通过自身努力以求后世得到的指导性观点，至于只有生在印度中部地方才算幸运，这种想法也过于狭隘，应该不是菩萨、佛的主张。假若笔者不在此略加以澄清，则这种没有根据的说法就有可能误导人修行。

二、“闻正法圆满”分为正说法及正闻法两种，正说法包括随顺及无污染，详细分为二十种，笔者把就这些内容的阐述放在了“菩萨地”。此二十种涉及与论说时、论说方式相关的注意事项和态度等。另外，正闻法包括远离傲慢、轻蔑、怯弱、散乱，远离此四种过失，又详细分为十六种，就此亦请参照“菩萨地”。“菩萨地”中虽然没有截然将其分为十六种，而其要点都在四远离之内。

三、所谓“涅槃为上首”就是在听法时以涅槃为上首，以涅槃为缘闻法，并非以名闻利养为目的。以涅槃为缘闻法，包括十种实行（为“转”，或许是 vṛtti），以涅槃为上首，依止有余依涅槃界和无余依涅槃界。前者包括九种实行，后者包括一种实行。九种实行为（一）以闻所成慧为因；（二）于道和道果生三种信成思所成慧，即信实有性，信有功德，信已有能力；（三）远离身心躁动处和恶寻思；（四）趣入针对此善决定义的思慧；（五）以此入无间和殷重二种修方便；（六）次第进行证得修慧；（七）依此见生死过失，见涅槃功德串修起胜解；（八）根据串修入谛现观的有学解脱，此为获得见道有学解脱；（九）入修道数习得无学解脱，解脱圆满。解脱圆

满即有余依涅槃界。也就是说九种实行以有余依涅槃界为上首，次第修习此九种而得圆满。由于解脱圆满即以无余依涅槃界为上首，所以完成则证无余依涅槃界。这就是第十种。据此，闻法时有自他饶益，修正行时有自他饶益，能证得众苦边际，故而以此为五胜利。证得众苦边际，即于无余依涅槃界得般涅槃。这一项是实践上的重要论说，即论述了修道的始终。

四、"能熟解脱慧之成熟"即指明确止观由慧成熟，又明确近善友学习三学，由慧成熟，进而明确十种能熟解脱慧的成熟的段落。解脱为果，能熟为因即止观等，此果和因皆为所熟，慧是能熟，能熟彼故被称作慧的成熟。因此，论中指出，由于毗钵舍那(观)支成熟，故称其为慧成熟，由于奢摩他(止)支成熟，故称其为慧成熟。另外，毗钵舍那支最初必以善友为因，奢摩他支为尸罗圆满摄受所，进而指出以下十种就是成熟解脱慧的成熟法，即(一)所知真实学了欲之故；(二)爱乐听闻；(三)因而请问；(四)闻未曾闻之甚深法义，不间断听闻；(五)于其法义得明净；(六)于世间所有盛事见过患厌离；(七)对世间盛事不生愿乐；(八)为除恶趣法而心生正愿；(九)修习对治彼恶趣的所有善法，修习烦恼对治的善法；(十)为证得对治的果于自心获得清净而生正愿。据此十种而解脱圆满。如上所述三支具有广圣教之义，是修的因缘。

五、"修习对治"即指修瑜伽。指出于(一)在家位；(二)出家位；(三)远离闲居修瑜伽位等三位存在着十种修习瑜伽所对治的法。在三位之中，将修习瑜伽所对治者归纳为十种，主张进行此种对治就是瑜伽修习。一、于在家位，对治与针对妻室淫欲相关的贪和对亲属、财宝受用相关的爱，即对治在家所起贪爱也是瑜伽修

习，故而可以说瑜伽是一切的实践修行。作为对治此二种贪爱的方法，依次为不净想和无常想，即它几乎就是四念处的一半，而且作为四念处的代表，依此修习，进而依此出离而得出家。二、出家位就是致力于(1)常方便修善法之所作；(2)信解爱乐无戏论涅槃之所作；(3)适时入聚落乞食之所作；(4)安住于远离处之所作，顺次制伏随爱味乐的一切心识，如实觉了苦性，在修行上反省自身，了解因得食而有修诸善法之身力，即使在家出家杂居，都会避免遭遇与世间相关的散乱事，获得不为障碍的心一境位。因此，可以通过(1)对治懒惰懈怠，通过(2)对治我见，通过(3)对治爱味贪，通过(4)对治世间种种贪爱，此即依次于无常修苦想、于众苦修无我想、于饮食修厌逆想、于一切世间修不可乐想。此比在家位更进一步，其要领大体在于修四念处，最终以最后的远离处安住为主。三、远离闲居修瑜伽位就是闲居于远离世间的繁杂纷扰，修习瑜伽的位，修习瑜伽亦称方便作意。首先，作为所对治者列举了四种，即(1)于止观品有暗昧心；(2)于诸定有随爱味；(3)于生有随动相心；(4)推后日顾待他时，不能随不死寻，炽然勤修方便。此处的内容多为直译，因此难以理解，我们可试着推测加以考察。暗昧心通常常有，而随爱味为随定而产生的爱味。关于随动相心，玄奘弟子中的注释者将诸有为法的生灭迁动命名为生动相，现在将见彼相称为生中有随动相，[①]又将于当来生有生种种喜乐称为随动相，[②]我们认为前解很好，但是同下述内容相比，并从修灭想进行

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第六作“诸有为法生灭还动名生动想。今见彼想名于生有随动想故”。

② 译注：《瑜伽论记》卷第六作“或于当来生有数生喜乐名随动想”。

对治这一点来观察，则可知应将生存中按照生存的状态行动或心动称为随动相。由于没有梵语对照，仅凭直译无法做到准确的把握。或许连玄奘的弟子也没有理解吧。(4)可能因为有后日，所以期待后日时，思考不死而懈怠勤修。虽然注释者未作任何解释，但是仅仅如此则也难以理解。可能将不死之寻视作追求不死。针对这些内容，作为修习对治即针对(1)(2)(3)(4)分别修光明想、离欲想、灭想、死想加以对治。在上述内容中详述了在家位修习中的不净想、出家位的苦想、远离闲居位的光明想。不净想分为(1)思择力所摄和(2)修习力所摄。(1)思择力所摄的思择就是正思量，其中所包含的不净想中具有所对治的五法，即①亲近母邑(mātṛgrāma 的直译，指女人)；②处显失念即在大众前对于胜显立派之境失念；③处隐放逸即于屏处独居随意邪思；④处显隐，因之前的习惯力而失念放逸；⑤虽勤方便修不净却作意错乱者即不见不净而起净想。(2)修习力所摄的修习就是起修作实行，其中有七法构成所对治。即①忆本所作事而心散乱；②忆本所作事或不忆；③方便作意不善巧、不恭敬请问上位人，因此充分了解所作意向；④因不制五根，故虽静坐于空闲处亦会产生各种邪思致使心扰乱；⑤于饮食不知量故身体不轻便；⑥因寻思邪想而被恼乱，不乐内心寂静止定；⑦因不得修观，故不得如实观诸法。以上为十二种或十四种，其中也包括许多所作。然后，在无常所中修苦想，包括六种所对治法，即(1)于未生善法最初应使其生却有懒惰；(2)于已生善法应令其住却忘记修习圆满，从而不断增长的所有懈怠；(3)不恒常相续尊敬请问师长；(4)在常修善法随师进步中舍去净信；(5)因舍去净信故常不得修习；(6)因于内放逸故对于常修习诸善法

总是不随行。其中又包含六法形成对治，由于此六法与上述六种所对治法在性质上完全不同，因此可以称为多种。然而注释者对于此项并未作任何解释，似乎于无常修苦想，此六种为所对治的主张并不匹配。进而，关于修光明想，指出缘多光明为境，如说三摩呬多地，认为除去昏沉睡眠盖的光明包括治暗光明、法光明、依身光明三种。“治暗光明”指夜分的星月等、昼分的日光明、具分的火珠光明。“法光明”指依所教，闻思修，观察诸法或修习随念等。“依身光明”指诸有情的自然身光。第一个光明治夜暗、云暗、障暗即窟宅暗，法光明治由于没有如实了解诸法，于三世多生疑惑，于佛法等生疑。其就是现在所述内容，在此将如所闻已得究竟不忘念法称为法光明，将与其共同作用且结合相应的想称为光明想。如果心对于真实是暗昧，则修止观品时就会与诸法中的所有妄念完全不同，因其被排除，故为光明。但是，与思慧、修慧俱在的光明想以十一法为所对治。其中，与思慧俱在的光明想对治四法，与修慧俱在的光明想对治七法。四法为（一）因不善观察思维而产生的疑；（二）夜分懈怠睡眠虚度时间；（三）昼分取邪恶食，不健全、不得谛观诸法；（四）与在家出家杂住，不如理作意所闻究竟法。七法为（一）依举相修极勇精进的所对治法；（二）依止相修极劣精进的所对治法；（三）贪著于依舍相修的定味，与爱俱在勇悦；（四）于般涅槃心怀恐怖与瞋恚的怯弱二所对治；（五）依此方便作意，关于法的论议抉择，于立破门生言论相续，故妨碍寂静正思维；（六）于六尘不如理取相好正思维，而使心散乱；（七）于不应思处强摄其心，思择诸法。以上为《瑜伽论》的内容，可以说此处的瑜伽就是止观。

六、“世间一切种清净”与其后面的“出世间一切种清净”均论说了修的果。“世间一切种清净”指(一)得三摩地;(二)三摩地圆满;(三)三摩地自在:(一)阐述了得初禅未至定;(二)阐述了得根本定;(三)阐述了离诸障染得通慧即六通慧的清净鲜白。其中,第一的“得三摩地”包括二十种得三摩地的所对治法,称此为二十种不令得胜三摩地法。具体包括(1)沉浸于自断而不以同梵行者为伴的过失;(2)伴有德而说修定方便,师有过失,颠倒而说修定方便;(3)师虽有德,说修定方便,然听者心散乱而不得领受;(4)听者虽听闻却因暗钝劣慧而无法充分领受;(5)有智德,有爱行,而求利养供敬的过失;(6)多分忧愁,不知喜足的过失;(7)由此而导致多诸事务的过失;(8)虽无此过失但因懈怠而放弃加行的过失;(9)此外,生种种障疑的过失;(10)虽无此却不堪寒热等苦的过失;(11)有慢恚过,不从教诲的过失;(12)针对教导,颠倒思维的过失;(13)忘记所受教导的过失;(14)在家出家混住的过失;(15)虽无此过失却受用过格寝具的过失;(16)于远离处,不制根不正寻思的过失;(17)因食不均衡而导致身体沉重的过失;(18)睡眠多,其烦恼多现行的过失;(19)不修止,不欣乐内心寂静

的过失；(20)因不修观故，增上慧不得欣乐如实观的过失。[1] 作为最终的结论，归结为由于不得止观而达不到心一境性。不善巧三摩地方便，则于一切修定方便全无加行或颠倒加行、加行缓慢，由此构成为障碍。然而，对于已得修处所、具备修因缘者来说，此二十种都是多余的。如果自身不能加以注意，则最终也无法成功修习止观。此段叙述繁杂冗长，至于能否令人们依教奉行，则是另外的问题。这在《瑜伽论》中属于常规性的表现方式。第二的"三摩地圆满"，通过以上实践，进而无法满足小小的定而继续实践，祈愿胜三摩地圆满，最终获得根本定，此处包括十种相。(1)求愿此处所说的胜定；(2)见胜定胜德；(3)为获得而勇猛精进；(4)欲永断有色的爱味具行的烦恼却未得断；(5)故勤修诸善法；(6)于净天生处无沉没；(7)自身不卑下；(8)于定所缘境先得止举舍相、修无间殷重方便；(9)依定圆满时时请问正法；(10)如此证得止，完

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十中作"何等二十。一有不乐断同梵行者为伴过失。二伴虽有德然能宣说修定方便。师有过失。谓颠倒说修定方便。三师虽有德然于所说修定方便。其能听者欲乐羸劣心散乱故。不能领受过失。四其能听者虽有乐欲属耳而听 然暗钝故、觉慧劣故。不能领受过失。五虽有智德 然是爱行多求利养恭敬过失。六多分忧愁难养难满不知喜足过失。七即由如是增上力故、多诸事务过失。八虽无此失然有懈怠懒惰故。弃舍加行过失。九虽无此失然有为他种种障碍生起过失。十虽无此失然有于寒热等苦不能堪忍过失。十一虽无此失然有慢恚过故。不能领受教诲过失。十二虽无此失然有于教颠倒思惟过失，十三虽无此失然。于所受教有忘念过失。十四虽无此失然有在家出家杂住过失。十五虽无此失然有受用五失相应卧具过失。五失相应卧具。应知如声闻地当说。十六虽无此失然于远离处不守护诸根故。有不正寻思过失。十七虽无此失然由食不平等故。有身沉重无所堪能过失。十八虽无此失然性多睡眠。有多睡眠随烦恼现行过失。十九虽无此失然不先修行奢摩他品故。于内心寂止远离中有不欣乐过失。二十虽无此失然先不修行毗钵舍那品故。于增上慧法毗钵舍那如实观中有不欣乐过失"

成观，生爱乐，证入根本定。[①] 与前面的“三摩地”相比较，此“三摩地圆满”更为积极。关于第三的“三摩地自在”，就是前面的“三摩地圆满”，即于“三摩地”生爱味，被慢、见、疑、无明等随烦恼所染而不圆满清净鲜白，故而，为了排除上述情况，炼心、调心，从而为了获得心自在性、定自在性，于四处所以二十二相充分观察。四处就是(1)自发誓受下劣形相、威仪、众具；(2)自发誓受禁制尸罗；(3)自发誓受精勤无间断地修习善法；(4)为断一切苦恼受此三处正观察众苦的随逐。[②] 还对此四处进行了详细解释，认为前三处各具五相、第四处为七相，应进行四种观察，然而极其繁琐，后世的注释者之间也持有不同意见。总之，三个五相加，之后再加上七相总共为二十二相。因此，二十二相详细解释了四处，将其作为修习实践加以论说。进而，为了显示自在相，指出针对此四处以二十二种相正观察时起如理作意，然而，这是针对未完成四处观察实行的勤修的如理作意，故将其命名为出家想及沙门想。但是，由于仍未证得烦恼之断，所以(1)乐断修习并(2)乐修精进，据此(3)虽得信者利养恭敬但不起贪着，(4)尽管他人得利养恭敬，对于不信者的

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十中作“又即于彼见胜功德。又由求愿见胜功德。为求彼故勇猛精进策励而住。又彼于色相应爱味俱行烦恼。非能一切皆永断故。名非得胜。又非于彼诸善法中皆勤修故。名他所胜。又于广大净天生处无有沉没。又彼无能陵篾于己下劣信解增上力故。又彼如是心无沉没。于定所缘境界法中。即先所得止举舍相。无间殷重方便修故。随顺而转。又彼如是随法相转数入数出。为欲证得速疾通慧。依定圆满乐闻正法。故于时时中殷勤请问。又依如是三摩地圆满故。于正方便根本定摄内心奢摩他。证得远离爱乐。又证得法毗钵舍那”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第二十中作“谓自誓受下劣形相威仪众具。又自誓受禁制尸罗。又自誓受精勤无间修习善法。若有为断一切苦恼受此三处。应正观察众苦随逐”。

不可意身口行不生愤恚损害之念,(5)于定中不起爱、慢、见、无明、疑,得念住,(6)正念现前,离增上慢,证对于一切得喜足的六相,获得三摩地自在,心清白,常得一切胜神通慧,故称之为三摩地自在。以上就是无上世间一切种的清净,其仅存于正法而不存于外教。但是,我们却感受不到此类情况通常所具有的必要注意。

七、"出世间一切种清净"有五种,即(一)入圣谛现观、(二)已入离诸障碍、(三)已入欲疾速证得通慧,作意思维诸欢喜事、(四)修习如所得道、(五)证得极清净道及果和功德。其中,第一的"入圣谛现观",虽修习世间清净却生爱乐,于上胜境见寂静德,知易住于戏论界、难安住于无戏论界,对世间生厌恶,住此正法者虽欲证得无戏论界,然而,因为缺少沙门果证得的增上力,故(1)与自己的杂染相结合而心生厌恶,(2)自己不与清净相结合而心生厌恶,(3)在自己与杂染相结合的过患中心生厌恶,(4)在自己不与清净相结合的过患中心生厌恶,(5)自己于清净中见难成办而心生厌恶。在此五处中,前三处各包括三相,第四处包含五种,第五处为五种,共计十九种,其实就是详细解释了五处。进而,发坚固精进,总括前五处,心生厌恶、极厌恶,加上此一种总共为二十相。因此,根据与厌具行的想,于五处以二十相作意思惟,故称其为善修治。进而又有五因,为二十种相所摄受,令速疾多住于爱尽寂灭涅槃。五因具体如下:(一)由于通达作意,故由四善根通达作意必然立即趣入正性离生(见道),入谛现观,证圣智见;(二)由于所依,故依四善根之所依止定立即趣入见道,从而谛现观,得圣智见;(三)由于入境界门,故即依四念住、五停心观等立即趣入见道,谛现观,得智见;(四)由于摄受资粮,故即摄受四念住以前的

四圣种及六随念等的加行资粮，凭借进入实践的修行境界，必然能趣入见道，谛现观，得圣智见；（五）由于摄受方便，故第四以前受持三藏，亲近和上、阿阇梨接受教诫，摄受加行思维的方便，从而必然能够趣入见道，谛现观，得圣智见。五因顺序的论述与通常的顺序不同。然而，或许是这种顺序具有利于实践之处，故主张依此五因而起二十相。和前面的叙述相同，此处也详细地解释了五因，（一）包括六相、（二）包括四相、（三）包括二相、（四）包括五相、（五）包括三相，共计二十相。通过此五因二十相摄持其心，使其安住于爱尽寂灭涅槃界之中，不退转，无惊怖。故与心厌患相相反的心安住相也包含二十相。第二的“已入离诸障碍”，已入圣谛现观离诸障碍，即此障中包括（一）行处障和（二）住处障二者，要远离此二障。（一）的“行处障”包括以下述六种，（1）圣弟子或与众同居，舍善品数度会众；（2）虽乞食却爱重饮食；（3）兼好前两者，营衣钵等事；（4）好诵读经典且乐于言说；（5）夜分乐着睡眠，昼分乐王贼等杂染言论；（6）与亲戚交游谈谑共住，从而不乐远离。

（二）的“住处障”以处于空闲修止观总体为住，主张依止观而有四种障碍，具体为（1）观支不随顺性；（2）止支不随顺性；（3）此二者念不随顺性；（4）处所不随顺性。（1）就是恃聪明遵从他法，不听顺观正法。（2）即为三业不安静，躁动犯戒生忧悔，心不善安住。（3）指因忘念针对沉掉等诸随烦恼不遮护心。（4）就是习近不恰当的坐卧处。此外，昼分多喧逸，夜分有蚊虫之苦，多怖畏、灾痛，缺乏众资具，多恶友等即为第五种住处障。以上二障通过二种因缘而得远离，即（1）多诸定乐；（2）多诸思择。前者包含六种，后者包含四种。六种就是已得三摩地但未圆满未得自在者，通过修

习止举舍三种善巧而生诸多定乐，于三摩地圆满得自在者通过修习入住出定三种善巧而得诸多定乐。四种就是由于思择指胜善慧，所以根据此慧，在昼夜分全部如实了知自己所有善法的增长、不善法的增长、善法的衰退、不善法的衰退，以此思择为依止，通过不执着于已生起的诸不善法，以方便道理驱摈远离，对善法，全部加以勤修习。正是这样，断灭二处所十一种障，随生起而远离。

（三）的"已入欲疾速证得通慧，作意思维诸欢喜事"，已入圣谛现观欲速疾证得通慧作意思维诸欢喜事，即（1）圣弟子已见圣谛，已入见道，得证净，以其为依止，于佛法僧胜功德作意思维，以生欢喜；（2）又依自增上生事及决定胜事作意思维，以生欢喜；（3）由无嫉如对自身，于其他亦同；（4）由知恩，有恩者念大师之恩，作意思维，以生欢喜，据此远离众苦与苦因，以此引发众乐及乐因，从而速疾证通慧。[①]

（四）的"修习如所得道"指修习恰如所得的道，（1）如前所述，所生广大无罪欢喜灌溉其心，为趣究竟而极思慕现在心。（2）由于心生思慕，故数度出现出离乐欲，已生乐欲，称我何能具足住于如是圣处，理应是阿罗汉具足住，精勤勤修三十七菩提分法。（3）如是勤精进，不与在家出家杂居，乐卧具等，行远离、乐远离，不生喜足。（4）不喜足于少量殊胜所证，于诸善法希求转上、转

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十中作"云何入圣谛现观已。为欲证得速疾通慧。作意思惟诸欢喜事。谓圣弟子已见圣谛已得证净。即以证净为依止故。于佛法僧胜功德田作意思惟发生欢喜。又依自增上生事及决定胜事。谓己身财宝所证盛事。作意思惟发生欢喜。又依无嫉。如于自身于他亦尔。又依知恩。谓有恩者。念大师恩作意思惟。发生欢喜。由依彼故。远离众苦及与苦因。引发众乐及与乐因。如是思惟随顺修道欢喜事故。便能证得速疾通慧"。

胜、转微妙处而住。根据此四法摄受修道，摄受极善，进而得以修习圆满以下五法。(1)修习如今所说欢喜事所生欢喜而得圆满，离欲界。(2)以最极损减的方便道理断烦恼，故而得殊胜所证法，为了断色无色的烦恼，喜悦修得圆满。(3)或因已远离修道所断烦恼品的粗重，获得轻安。(4)因轻安之故，身心清凉，因此获得二种修得圆满。(5)有学金刚喻定到达究竟，故修得圆满。如此令五法获得修习圆满。[1]

(五)的"证得极清净道及果和功德"在于乐位、苦位、不苦不乐位的三位，关于此三项与本项有何关系，文中并未作任何说明，注释者也未作解释，所以完全不能理解。继而称为诸烦恼所随眠有二种补特伽罗，多显现，一为异生，二为有学。至于期间有何关联，从内容上无法了解，或许这两句话本身是错的。进而指出有两种，能发起杂染品，一为取杂染品，二为行杂染品。根据注释者的解释，前者指烦恼，后者指业，而主要指烦恼。换言之就是为了断绝此二杂染品，于入善说法及律时，能成为障碍的所有烦恼，诸烦恼能成为随眠，深远入心，又能发生种种之苦，故若无余完全永断，

---

[1] 译注:《瑜伽师地论》卷第二十中作"云何修习如所得道。谓彼如是所生广大无罪欢喜溉灌其心。为趣究竟于现法中心极思慕。彼由如是心生思慕。出离乐欲数数现行。谓我何当能具足住如是圣处。如阿罗汉所具足住。如是欲乐生已。发勤精进无间常委。于三十七菩提分法方便勤修。又彼如是勤精进故。不与在家出家众相杂住。习近边际诸坐卧具。心乐远离。又彼如是发生欲乐。发勤精进。乐远离已不生喜足。谓于少分殊胜所证。心无喜足。于诸善法转上转胜转微妙处悕求而住。由此四法摄受修道。极善摄受。即此四种修道为依。如先所说诸欢喜事所生欢喜。彼于尔时修得圆满最极损减方便道理。烦恼断故。获得殊胜所证法故。亦令喜悦修得圆满。又修所断惑品粗重已远离故。获得轻安。轻安故。生身心清凉。极所摄受。如是二种修得圆满。又此有学金刚喻定到究竟故。修得圆满。是名修习如所得道"。

则称之为已证得极净道果。[①] 另外,将十无学支所摄的五无学蕴,即戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱智见蕴称为极清净道,通过证得此极清净道,离十过失住于圣所住。十过失就是(一)依外诸欲的所有愁叹、忧苦、种种恼乱、苦苦相应的过失;(二)依内不护诸根而有过失,故生愁叹等;(三)有爱味乐住的过失;(四)有行住放逸的过失;(五)虽与外道不共却有彼各别邪见所起的语言;(六)有此类寻思;(七)有此类追求的三种过失;(八)依静虑边际(第四禅,或"边际"为近分)而有的过失;(九)缘起所摄发起的取杂染品所有的过失;(十)发卖行杂染品而有的过失。上述过失不会永远伴随,仅存在于最终身,如果不产生第二他身,则毕竟安住于最寂静的涅槃界中。此为一切有情中之最胜,因此称其为住于圣所住。远离如是十过失,安住于圣所住处,故称之为功德。总略上述果、极清净道、功德,证得极清净道及果和功德。如果已得如是最上无学诸圣法,则与如是圣法相应的心对于妙五欲也极为厌恶,由于无异熟,所以不说进而继续,世间心虽断犹现行,后时任运而灭,又烦恼道后虽有业道,但是现在已被永断,所以当来苦道不起,完全脱

① 译注:《瑜伽师地论》卷第二十中作"云何证得极清净道及果功德。谓于三位。乐位苦位不苦不乐位。为诸烦恼之所随眠有二种补特伽罗。多分所显。一者异生。二者有学。又有二种能发起杂染品。一者取杂染品。二者行杂染品。即为断此二杂染品。入善说法毗奈耶时。能为障碍所有烦恼。此诸烦恼能为随眠。深远入心。又能发生种种诸苦。若能于此无余永断。名为证得极净道果"。

离轮回。故将此因果的永灭尽称为苦边，实际上就是无上无胜。[1]这就是修瑜伽的果，即达成了实践的目的。但是，从实践的角度来看，修所成地之说对于组织及解释来说饶有兴趣，且较为精细，但在亲身体验的热情方面有所欠缺，因此，仍然是形式化的内容，即没有切实适合各修行者不同素质倾向之处。虽然这是对《瑜伽论》整体内容上的看法，然而作为大乘论，由于《瑜伽论》是此方面的最初一部大论，故而成为后世的标准和引导，所以我们就此抱有遗憾或许不无道理吧。

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第二十中作"又十无学支所摄五无学蕴。所谓戒蕴。定蕴。慧蕴。解脱蕴。解脱。知见蕴。名极清净道。又由证得此极净道。离十过失住圣所住。云何名为十种过失。所谓依外诸欲所有愁叹。忧苦。种种恼乱。苦苦相应过失。又有依内不护诸根过失。由不护诸根故。生愁叹等。又有爱味乐住过失。又有行住放逸过失。又有外道不共即彼各别邪见所起语言。寻思。追求三种过失。又有依静虑边际过失。又有缘起所摄发起取杂染品过失。又有发起行杂染品过失。若于如是十种过失永不相应。唯有最后身所任持。第二余身毕竟不起。于最寂静涅槃界中。究竟安住。一切有情乃至上生第一有者。于彼一切所有有情得为最胜。是故说名住圣所住。以能远离十种过失。又能安住圣所住处故。名功德。又此证得极清净道及果功德义。广说应知如所说相。除此更无若过若增。若得如是最上无学诸圣法者。如是圣法相应之心。于妙五欲极为厌背。无异熟故后更不续。若世间心虽复已断犹得现行。彼于后时任运而灭。又烦恼道后有业道。于现法中已永断绝。由彼绝故当来苦道更不复转。由此因果永灭尽故。即名苦边。更无所余无上无胜"。

第二十三章　独　觉

论中屡次并举声闻、独觉、菩萨，称其为三乘，有鉴于此，下文将探讨何为独觉的问题。“独觉地”第十四简明扼要地叙述了独觉的性质，以(一)种性；(二)道；(三)习；(四)住；(五)行等五相解说了独觉地。一的“种性”在本性独觉中被分为薄尘种性、薄悲种性与中根种性。关于第一“薄尘”，注释者认为其表示烦恼薄之意，第二“薄悲”则表示慈悲薄之意。因为第一厌倦嘈杂处，于深心爱乐寂静处；第二不爱乐说法利生之事，于深心爱乐仅少思务的寂静住；第三为慢行类，希愿无师无敌证得菩提。[①] 因为从一开始

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十四作“一者本性独觉先未证得彼菩提时有薄尘种姓。由此因缘于愦闹处心不爱乐。于寂静处深心爱乐。二者本性独觉先未证得彼菩提时有薄悲种姓。由是因缘于说正法利有情事心不爱乐。于少思务寂静住中深心爱乐。三者本性独觉先未证得彼菩提时有中根种姓。是慢行类。由是因缘深心希愿无师无敌而证菩提”

已称本性独觉，这可能是因为三乘种性从一开始就已经被决定了。三种之中，第一和第二由于仍少许思务故被区别，而第三则希望无师无敌而觉悟。有注释者主张，三种之中，一个人具备此三种，且三种中的任何一种会占优势，故如此区分。[1] 声闻与独觉一般被视为钝根，菩萨被视为利根，在声闻独觉中声闻被视为钝根，独觉被视为利根，所以独觉既是钝根又是利根，因此，将三乘分为上、中、下根，又将三乘分为小乘、中乘、大乘，所以可以称独觉为中根。关于“薄尘”并不好理解，但是从“薄悲”的例子可知，应如注释者所解释的“薄尘”的含义。但是，由于称“凡本性”，所以并不是说同一个人具备此三者，而是指三种独觉。二的“道”分为三种独觉道，第一独觉道指独觉安于其种性，经百劫，值佛出世亲近承事，相续专心求独觉菩提，于蕴、处、界、缘起、处非处、谛等六善巧修学，于当来世证得独觉菩提。第二独觉道值佛出世，亲近善士，闻正法，如理作意，引发生起顺抉择分善根，进暖、顶、忍，虽不至得沙门果，但因修六善巧，故可于当来世得沙门果。第三独觉道为值佛出世，闻善士而如理作意，并得沙门果，但是于一切种的至极究竟、毕竟离垢中毕竟不得阿罗汉果，而又因为修六善巧，故因出世道于当

---

① 译注：《瑜伽论记》卷第八作“种性有三种人。或一人具三。一人具三中随增性说故有三种。或一人约三义故说三种”。

来世得阿罗汉果。[①] 其中，第一道就是历经百劫值佛出世而修行，于当来世得独觉菩提。第二道指值佛出世，通过善士修行，于当来世得沙门果。第三道为值佛出世，通过善士修行，于当来世得梵行边际的阿罗汉果。果分别为独觉菩提、沙门果、梵行边际阿罗汉果，然而独觉菩提的具体含义并不明确。独觉虽处果位，但仍是独觉，由于名称与因位不同，因此与声闻为因位、阿罗汉为果位，菩萨为因位、佛为果位的情况不同。因此，独觉菩提就是果位的独觉，较之沙门果、阿罗汉果，实际上无非就是梵行边际的阿罗汉果。沙门果一般指声闻四果，其中的第四果就是阿罗汉果。由于梵行已立、所作已办、生已尽、不受后有，故称梵行边际。三果即不能被称为梵行边际的有学分齐。因为将这种沙门果配给了独觉果，所以独觉特有的果名并不存在。三的"习"即独觉习，(一)依第一道，经百劫修集资粮，经百劫后出于无佛之世，无师自修三十七菩提分法而得独觉菩提果，断一切烦恼成阿罗汉，此被其为麟角喻独觉。(二)根据第二或第三道，于无佛之世无师自修三十七菩提法而到达阿罗汉果，或得梵行边际阿罗汉果，此被称为部行喻独觉。那

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第三十四作"谓有一类安住独觉种姓。经于百劫值佛出世。亲近承事成熟相续。专心求证独觉菩提。于蕴善巧于处善巧。于界善巧于缘起善巧。于处非处善巧于谛善巧。勤修学故。于当来世速能证得独觉菩提。如是名为初独觉道。复有一类。值佛出世亲近善士。听闻正法如理作意。于先所未起顺决择分善根引发令起。谓暖顶忍而无力能即于此生证法现观得沙门果。复修蕴善巧修处善巧。修界善巧修缘起善巧。修处非处善巧修谛善巧故。于当来世能证法现观得沙门果。是名第二独觉道。复有一类。值佛出世亲近善士。听闻正法如理作意。证法现观得沙门果。而无力能于一切种至极究竟毕竟离垢毕竟证得梵行边际阿罗汉果。复修蕴善巧修处善巧。修界善巧修缘起善巧。修处非处善巧修谛善巧故。依出世道于当来世。至极究竟毕竟离垢毕竟证得梵行边际阿罗汉果。是名第三独觉道"。

么，“习”表示什么含义？“习”通常被用于“习气”的省略字，此用法在此不恰当，所以应该指“修习”之意。“修习”（bhāvanā）这一译词原来倾向于“修”，而非是“习”，因此并不仅仅表示“习”。或许是其他词的译语。例如将“有情”仅译成“情”，并不损毁原词含义，这是中国式的用法。或许与此相同。所谓“麟角喻”，因为麟角只有一根，所以具有“独”之义，由于 S. Nip. I, 3 中有 khaggavisāṇa-sutta，从此点考虑，可推知其为 khaḍgaviṣāṇakalpa。“部行喻”是 vaggacārin，就是 vargācārin，此时“喻”无义，仅是译者为了与前面相同而进行附加构成了三个字的技巧。四的“住”指第一麟角喻独觉独居于孤林，沉浸于观察甚深缘起道理之中，安住于最终极的空、无相、无愿的作意中。第二、第三的部行喻独觉不一定住于孤林，而是与部众一起杂居而观察缘起。五的“行”指一切独觉随依各村邑聚落而住，善护其身，善护诸根，住于正念入各村邑聚落，或乞食，或不以身以言语济度下劣愚昧者，而是示现种种神通境界，使诽谤者之心得到降服。独觉本来一向趣寂。以上解释了独觉的全部内容，实际上并没有明确独觉与声闻、菩萨等是不同一类的根据。上述内容没有显示五种相在本质上独立于声闻、菩萨的原因，特别是观察十二因缘并非独得，也不能说其果与声闻不同。因为小乘中已经分声闻、独觉、菩萨，构成了独立一类，所以不过是加以述说。以上所述，虽然没有明确独觉的起源，但是可以看作是作为三乘之一，基于释尊在菩提树下成道后马上说法的踌躇时期而对独觉性质的思考和归纳。所谓独觉并非指无师独悟，而是指独自的佛，因此具有独善佛的含义。无师独悟是就佛而言，从这一点来看，独觉是觉，此时的“觉”指佛，是指辟支佛的佛，“独”

则是不乐利他的说法。之所以将所观看作是十二因缘，是基于佛通过十二因缘而成道的传说，此外并找不出其他理由。因此，独觉通过缘起成为觉者，因观缘起亦被称作缘觉(pratyaya-buddha)或因缘觉。所谓“麟角喻”，通过考察成道之时则知是理所当然。“部行”则通过与五比丘以及之前与之共住就可得知。另外，独觉自然不值遇佛，但是其本身就是佛，因此亦可称为值佛世。虽称百劫，这或许是来源于四阶成道成百福庄严行的传说，也与鹿野苑说法以前的佛相关的传说有着千丝万缕的联系。虽然还不清楚为何将其视为独立，但是与声闻不同，与菩萨亦不同，此已经成为定式。因此，修三十七道品、修六善巧、得沙门果等，不过是后世附加的内容。考察阿含经，对于独觉的叙述并不多，还不能确定为三乘之一，但是阿含经中已经存在着论说独觉的内容，此后直至小乘成立均为一种定式。一旦作为三乘形成定式，则小乘、大乘都不得不将其作为议题讨论，然而三乘的含义与小乘、大乘决不是一回事，这一点应该严格区分。大乘扩大了小乘含义的外延，故而有时会偏离原本的含义。显而易见，《瑜伽论》中也是采用了这种已经偏离原意的含义。

第二十四章　二涅槃

十七地中的第十六为有余依地，第十七为无余依地，就是指有余依涅槃地和无余依涅槃地。前者为 sa-upadhi-śeṣa-nirvāṇa-bhūmi，后者为 nir-upadhi-śeṣa-nirvāṇa-bhūmi。sa 为"有"、upadhi 为"依"、śeṣa 为"余"、nir 为"无"、nirvāṇa 为"涅槃"。因此，如果按照文字的顺序，则为有依余涅槃、无依余涅槃。"依"在释论中为"有漏所依"，该项下叙述了八种依，此"依"就是第八"后边依"。在中国，"依"具有依身之义，指身。在梵语中，据 BHS 辞典，upadhi 为 substratum、attachment、bond，参照巴利语辞典，则为 pañca-skandha。"余"为剩余、残余。既然如此，那么，其就是依的余之意，指 upadhi-śeṣa 的道理。是余的即多余的，是可以依的。如果仅从烦恼义考察"依"，则为有烦恼残余的涅槃，这种含义很奇怪，所以笔者认为其应指身、五蕴之意。有余依地包括（一）地施设安立；（二）寂静施设安立；（三）依施设安立三种相。第一的"地施设安立"取无心睡眠、无想定、无想天、灭尽定、无余依涅槃等

五无心位中的前四位，另外，从修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地中各剔除一分，并去除全部无余依地，所以取十七地中的十一地与前面的五地的一分，便构成了有余依地的“地”体。即有余依地与上述全部都有关联。第二的“寂静施设安立”指通过四种寂静安立施设有余依地，四种寂静安立为（一）由于苦的寂静，即阿罗汉比丘诸漏永尽，永断所有后有众苦，已得遍知，得当来不生法，故称之为苦寂静；（二）由于烦恼的寂静，即阿罗汉比丘永断贪瞋痴，一切烦恼皆悉永断，得毕竟不生法，故称之为烦恼寂静；（三）由于不损恼有情的寂静，即阿罗汉比丘永尽三毒、一切烦恼，不造诸恶，修诸善，称之为不损恼有情寂静；（四）舍的寂静，即阿罗汉比丘永断诸漏，于六恒住安住常恒无间，六恒住即自六根已取境，不喜不忧，安住上舍并正念正知，称之为舍寂静。由于此四寂静而说有余依地有，称最极寂静、最极清凉为寂静施设安立。第三的“依施设安立”有八种依。八种即（一）施设依。此为五取蕴，以之为依，故施设我、有情、命者等诸名，假用言说，又以此为依，故施设名字、生类、种性、饮食等诸名假用言语。（二）摄受依。指自己的父母、妻子、奴婢、作使、童仆、朋友、眷属七摄受事（第二卷中有七摄受，与前述内容不同，若基于第二卷的内容，则不是七个）。（三）住持依。包括段食、触食，意思食、识食四食，以此为依，故已生有情，住立支持，又能摄养求诸有者。（四）流转依。包括色趣识住、受趣识住、想趣识住、行趣识住四种识住以及无明缘行至生缘老死等十二因缘，以此为依，故此诸有情类随顺流转五趣生死。（五）障碍依。诸天魔有修彼各自善法处，随其处前往而为障碍。（六）苦恼依。将一切欲界称为苦恼依，因为以此为依，故令有情受忧苦。（七）适悦依。将静虑等至乐称为适悦依，由于以此为依，故有情类于此入彼定，或生于此，长领受静

虑等至的所有适悦。(八)后边依。此为阿罗汉的相续诸蕴,由于以此为依,故说诸阿罗汉住持最后身。阿罗汉比丘永尽诸漏住于有余依地,仅与有后边依相应,与六摄受事(因为除去父母)、流转依、障碍依不相应,与其他或相应或不相应。

据说无余依涅槃地皆舍一切有漏余依,二乘亦舍有无无漏。此地亦包括三相,即(一)地施设依地。有余依地除去的五地一分皆为此地摄。(二)寂灭施设安立。由于二种寂灭而施设安立此无余依地。二种寂灭分别为,第一由于寂静寂灭,于前面的有余依地证得四种寂静,于此无余依涅槃界中也得四种最胜寂静,即(一)数教寂静,数就是算数,此为教,在无余依皆止息。(二)一切依寂静,一切依也指前面的八依,依为身的异名,此是有漏的异称,有注释者的不同解释。(三)依依苦寂静,依前面的八依而生起的众生苦就是依依苦,以身为依,因为苦依身故亦解释为依依。(四)依依苦生疑虑寂静。表示依八依而生苦疑虑,或依依苦为前三者的后解,为凡夫、学人、无学忧虑未来苦而生,因其皆无则为寂静。经颂中的引用为:

由无下劣心,能忍受勤苦。彼所趣解脱,譬如证涅槃。[1]

注释者把前两句解释为证二涅槃的因,把第三句解释为有余因的果,第四句为无余依的果。二种寂灭的第二种为无损恼寂灭,其与一切依不相应,是违背一切烦恼诸苦流转生起的转依的所显真无漏界。经中将比丘永寂灭称为真安乐住,实际上有无生无起、

---

① 译注:此句出自《大乘法苑义林章师子频伸钞叙》。《瑜伽师地论》卷第五十作"由无下劣心,能忍受勤苦。彼所趣解脱,譬如灯尽灭"。

无作无为、无等的生起，亦有有生有起、有作有为、有等生起，当没有无生乃至无等的生起，则不能说我终于从有生乃至有等的生起获得永出离。实际上，因为具有无生乃至无等的生起，故说我从有生乃至有等的生起获得永出离。世尊依此密意说甚深广大无量无数，称之为寂灭。[①] 所谓“甚深”是因为难以了知此中所具有的功德，“广大”即极为宽大广博，“无量”即无穷尽，“无数”即不能以数说之，对于义无有二说之故。所谓不能以数说，因为有和非有都不可说，因为即色、离色均不可说，因为即或离受、想、行、识均不可说。总之，由于此清净真如所显全无垢，故称之为无损恼寂灭。总结以上二种而作一个寂灭施设安立。三、寂灭异门施设安立列举了寂灭的其他名称，即(1)常、(2)恒、(3)久住、(4)无变、(5)有法、(6)舍宅、(7)洲渚、(8)救护、(9)皈依、(10)所趣、(11)安稳、(12)淡泊、(13)善事、(14)吉祥、(15)无转、(16)无垢、(17)难见、(18)甘露、(19)无忧、(20)无没、(21)无炽、(22)无热、(23)无病、(24)无动、(25)涅槃、(26)永绝一切戏论，将这些称为寂灭异门。仅仅上述内容，是令人感觉不充分的说明。

进而，观察有余依、无余依二地的抉择分，便可明确如次内容。(1)现在人居有余依涅槃界时，一切烦恼离系、离连缚。关于苦，即使离系未来生的众苦、现在生的心所有苦，但是不离系现身中饥渴的苦、界(dhātu，此时为气分、身体状态)不平等的苦、时节变化

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第五十作“如说苾刍永寂灭名真安乐住。又如说言实有无生无起无作无为无等生起。亦有有生有起有作有为有等生起。若当无有无生无起无作无为无等生起。我终不说有生有起有作有为有等生起有永出离。由实有无生无起无作无为无等生起。是故我说有生有起有作有为有等生起有永出离。世尊依此密意说言甚深广大无量无数是谓寂灭”。

的苦、逼迫等的苦。[1]（2）一切阿罗汉即使得心自在，也并非都舍寿行而行般涅槃，之所以为苦逼而久住是因为功能上有差别，一部分阿罗汉得以舍寿行，有些阿罗汉则不然。一部分阿罗汉增寿行，有些则不然。[2] 这里涉及与慧解脱、具解脱的不同以及利根、钝根的关系，存在不同的论说。（3）阿罗汉住于前面六处的生起，相续不灭，无变异，但是具有不同的转依性，非六处相续而运作，如果没有异转依，则前后两种相似，而后时中是否不生烦恼而生圣道？阿罗汉确实有转依，因为此转依与六处的相同、不同皆不可论说。总之，由于转依为真如清净所显的真如种性、真如种子、真如集成，所以真如与其六处俱相同、不同的性质不可说。故提问所得转依与其六处不同、相同，此并非如理提问，如果说此转依无体，则有过失。即阿罗汉定起烦恼、道不应起的过失。[3] 世尊针对此转依体性有密旨，指出：

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第八十作"问于有余依涅槃界中现在转时。一切烦恼当言离系耶。当言不离系耶。答当言离系问于一切苦。当言离系耶。当言不离系耶。答当言亦离系亦不离系。所以者何。若未来生所有众苦当言离系。若现在生心所有苦亦当言离系。若现身中饥苦渴苦界不平苦时节变苦。及余所有逼迫等苦。当言不离系。此由现前行故。非诸烦恼所系缚故"。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第八十作"问若一切阿罗汉皆得心自在。何因缘故。不舍寿行入般涅槃。虽苦所逼而久住耶。答功能有差别故。所以者何。有一分阿罗汉能舍寿行。一分不能。有一分阿罗汉能增寿行。一分不能故"。

③ 译注：《瑜伽师地论》卷第八十作"问若阿罗汉如先所有六处生起。即如是住相续不灭。无有变异。更有何等异转依性。而非六处相续而转。若更无有异转依者。何因缘故。前后二种依止相似而今后时烦恼不转。圣道转耶。答诸阿罗汉实有转依。而此转依与其六处。异不异性俱不可说。何以故。由此转依真如清净所显。真如种性。真如种子。真如集成。而彼真如与其六处。异不异性俱不可说。不可说义。如前已辩。是故若问所得转依与其六处为异不异。非如理问。若此转依无有体者。应有如前所说过失。谓阿罗汉烦恼应行。道应不行。是故当知有转依性"。

遍计自性中 由有执无执 二种习气故 成杂染清净
是即有漏界 是即无漏界 是即为转依 清净无有上

已转依的观行者(瑜伽师)即使取众相,也与往昔所取不同。今所取相犹如真如自内所证以言说则对其他人无法显示自身所观相如是如是。(4)如果诸阿罗汉住于有余依涅槃界中,则住于何等心,于无余依涅槃界当般涅槃?彼于一切相不复思维,仅正思维真无相界,渐入灭尽定,灭转识等,然后异熟识舍所依止,因为无取,所以转识等不得复生,仅为其他的清净无为,只有已离垢的真法界存在,在此界中已般涅槃,天、龙、夜叉(yakṣa),或健达缚(gandharva)、紧捺洛(kinnara)、阿素洛(asura)、人类等不复进入。总之,所有有情假想施设于十方一切界、趣、生、生类、得身(将生者、或已生者)、胜生、地中,其不再进入其类。这是由于此真界离诸戏论,唯成办者自内证的缘故。[1] (5)于有余依涅槃界中或于无余依涅槃界中,已般涅槃诸阿罗汉有无差别?住于有余依者入众类,住于无余依者不入众类,前者有犹众苦,而后者已离众苦。另外,前者的所得转依还与六处共相应,而后者永不相应。再者,于无余依涅槃界已般涅槃的所有转依与六处不相应者无有六处所依,此阿罗汉唯以缘真如修道为因,所以,六处的有无不会成转依

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问诸阿罗汉住有余依涅槃界中。住何等心。于无余依般涅槃界。当般涅槃。答于一切相不复思惟。唯正思惟真无相界。渐入灭定灭转识等。次异熟识舍所依止。由异熟识无有取故。诸转识等不复得生。唯余清净无为离垢真法界在。于此界中般涅槃已。不复堕于天龙药叉。若乾达缚。若紧捺洛。若阿素洛。若人等数。以要言之。所有有情假想施设。遍于十方一切界。一切趣。一切生。一切生类。一切得身。一切胜生。一切地中。非此更复堕在彼数。何以故。由此真界离诸戏论。唯成办者内自证故"。

的变异性，当然亦不陨没。由于此界不是所遍知，非应断，所以也没有灭，故为住。[①] (6)于无余依涅槃界已般涅槃，其得转依为有。(7)无戏论相，以善清净法界为相，何故说有？于有余依及无余依涅槃界中，此转依性均为无动法，故不仅不能说先有后无，由于此法性非因缘生，故无生无灭，譬如水的澄净性，又如真金可以转换为任何形状的调柔性，亦如虚空远离云雾之性，因此为有。[②] (8)又是常故，此为清净真如所显，并非缘生，因为无生灭。[③] (9)又由于胜义乐而为乐，但是并不是因为感受乐而是乐。因为超越了一切烦恼及其所生苦。[④] (10)于无余依涅槃界中般涅槃者无有少分差别，意趣亦无不同，但是，其并非在此界获得安立上中下，因为施设高下胜劣，不能作此是如来，彼是声闻、阿罗汉的分别。如果住于有余依涅槃界中，则区别有障无障，不能说声闻、阿罗汉为有障，

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问于有余依涅槃界中。若无余依涅槃界中。已般涅槃诸阿罗汉。有何差别。答住有余依。堕在众数。住无余依。不堕众数。住有余依。犹有众苦。住无余依。永离众苦。住有余依。所得转依犹与六处而共相应。住无余依永不相应。问若无余依涅槃界中。已般涅槃所有转依永与六处不相应者。彼既无有六处所依。云何而住。答非阿罗汉所得转依六处为因。然彼唯用缘真如境修道为因。是故六处若有若无。尚无转依成变异性。何况殒没。又复此界非所遍知。非所应断。故不可灭"。

② 译注:(6)(7)在《瑜伽师地论》卷第八十中作"问于无余依涅槃界中。般涅槃已所得转依。当言是有。当言非有。答当言是有。问当言何相。答无戏论相。又善清净法界为相。问何因缘故当言是有。答于有余依及无余依涅槃界中。此转依性皆无动法。无动法故。先有后无不应道理。又此法性非众缘生。无生无灭。然譬如水澄清之性。譬如真金调柔之性。譬如虚空离云雾性。是故转依当言是有"。

③ 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问当言是常。当言无常。答当言是常。问何因缘故当言是常。答清净真如之所显故。非缘生故。无生灭故"。

④ 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问当言是乐。当言非乐。答由胜义乐当言是乐。非由受乐。说名为乐。何以故。一切烦恼及所生苦皆超越故"。

而如来为一切无障。如果住于无余依涅槃界中，则毕竟无障。这是因为此界中一切众相、诸粗重永息永灭。既然如此，那么，如果此界中永无有障，如诸如来离一切障，阿罗汉亦相同的话，那么，为什么阿罗汉不能像如来一样做诸佛事？这是因为阿罗汉缺所修本弘愿之故。另外，由于种类种性的不同，阿罗汉定不起还意乐，故不得作佛事。[①] (11)无余无依涅槃界中般涅槃者的所有无漏界，应称与诸色非异非不异，诸受等、一切行、一切界、一切趣亦如此。[②] (12)如此般涅槃者，于色等法得自在。但是对于诸如来，此自在现在前，但是并不是说对于阿罗汉所有都现在前。此界中虽离诸戏论不入众类却被称作现在前，是由于先发起正弘愿之故，无

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问于无余依涅槃界中。般涅槃者。为有少分差别意趣殊异不耶。答一切无有。所以者何。非此界中可得安立下中上品。不可施设高下胜劣。此是如来此声闻等。问何因缘故无有差别。所以者何。诸声闻等有余残障。于无余依涅槃界中而般涅槃。佛一切障永无所有。答住有余依涅槃界中。可得安立有障无障。住无余依涅槃界中。毕竟无障可立差别。何以故。于此界中一切众相。及诸粗重皆永息故。皆永灭故。所以者何。诸阿罗汉住有余依涅槃界时。一切众相非悉永灭。异熟粗重亦非永灭。由彼说有烦恼习气。即观待彼相及粗重安立有障。住无余依涅槃界时。彼永无有。是故当知于此界中。无有有障无障差别。问若此界中永无有障。如诸如来离一切障。阿罗汉等亦复如是。何因缘故。阿罗汉等不同如来作诸佛事。答彼阙所修本弘愿故。又彼种类种性尔故。阿罗汉等决定无有还起意乐。而般涅槃。是故不能作诸佛事"。

② 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问于无余依涅槃界中。般涅槃者所有无漏界。此与诸色。当言有异。当言无异。答当言非异亦非不异。如与诸色。与诸受等。当知亦尔。与一切行。与一切界。与一切趣。亦复如是"。

非是因为修习与之相似的道的势力。[①] (13)回向菩提的声闻住于无余依涅槃界中能发趣阿耨多罗三藐三菩提吗？住于有余涅槃界如何发趣？只有住于有余依涅槃界才有发趣事。因为在无余依涅槃界中远离一切发起事业，一切功用皆悉止息。另外，仅住于有余依涅槃界中能发趣阿耨多罗三藐三菩提者，云何仅凭一生便能证得阿耨多罗三貌三菩提？这是由于连阿罗汉等都无他生，当然没有多生相续。对此指出，因为彼必增诸寿行，故能成办。佛依据此回向菩提声闻密旨论说，指出此种善男子若已善修四神足，能一劫或过一劫而住，则增益寿行发趣阿耨多罗三藐三菩提。但是，由于所修极为迟钝，乐涅槃，所以不及初心始业的菩萨。彼已增寿行留有根身，另作化身，于同法者前方便示现，于无余依涅槃界般涅槃。[②] (14)如果阿罗汉回向菩提，便能证得阿耨多罗三藐三菩提，那么，为何一切阿罗汉皆不回向无上菩提？这是由于其种性有差

---

① 译注：《瑜伽师地论》卷第八十作“问于无余依涅槃界中。般涅槃者。于色等法当言获得自在。当言不得自在。答当言获得自在。问此所得自在。当言能现在前。当言不能现在前。答一分能现在前。一分不能现在前。谓诸如来于无余依涅槃界中。般涅槃已能现在前。所余不能令现在前。问若此界中离诸戏论。由此因缘不堕众数。云何复能起现在前。答由先发起正弘愿故。又由修习与彼相似道势力故”。

② 译注：《瑜伽师地论》卷第八十作“问回向菩提声闻。为住无余依涅槃界中。能发趣阿耨多罗三藐三菩提耶。为住有余依涅槃界耶。答唯住有余依涅槃界中可有此事。所以者何。以无余依涅槃界中。远离一切发起事业。一切功用皆悉止息。问若唯住有余依涅槃界中。能发趣阿耨多罗三藐三菩提者。云何但由一生便能证得阿耨多罗三藐三菩提耶。所以者何。阿罗汉等尚当无有所余一生。何况当有多生相续。答由彼要当增诸寿行。方能成办。世尊多分依此回向菩提声闻。密意说言。物类善男子若有善修四神足已。能住一劫或余一劫余一劫者。此中意说过于一劫。彼虽如是增益寿行。能发趣阿耨多罗三藐三菩提。而所修行极成迟钝。乐涅槃故。不如初心始业菩萨。彼既如是增寿行已。留有根身。别作化身。同法者前方便示现。于无余依般涅槃界。而般涅槃”。

别之故。阿罗汉中,实际上种性有很多差别。例如,既有俱分解脱者,唯慧解脱,于无余依涅槃界中得般涅槃。另外,回向菩提的声闻或于有学位或于无学位舍求声闻之愿,这是由于其根性有差别之故,以及所待众缘有差别之故。回向菩提的声闻因遇缘之故,如乘无上乘而般涅槃,菩萨一旦被如来及诸菩萨舍弃,便会求下劣乘,而遇般涅槃缘,乘下乘而得般涅槃。然而,无论在任何场合,都不是说佛或菩萨因放逸而舍弃他。另外,回向菩提的声闻如果证得阿耨多罗三藐三菩提,此时即与如来相同,于无余依涅槃界得般涅槃。因此,完全可以说回向菩提的声闻是不定种性,例如安立有不定聚有情类,原本就不是说声闻种性、菩萨种性,而是在般涅槃法性聚中为不定种性。[1] (15)彼存于此住处时,不畏死,不畏老病等,如来亦如此。彼与其他于无余依涅槃界中的般涅槃者,于十方界究竟不可思议,屡屡现作一切有情诸利益事,如经中所说幻师喻、商主、船师的比喻,称之为最极如来秘密。于此秘密及各种如来秘密中,胜解行地修行的菩萨存于下忍时按照其胜解差别进行。

---

① 译注:《瑜伽师地论》卷第八十作"问若阿罗汉回向菩提。便能证得阿耨多罗三藐三菩提者。何因缘故。一切阿罗汉不皆回向无上菩提。答由彼种性有差别故。所以者何。诸阿罗汉现见种性有多差别。谓或见有诸阿罗汉俱分解脱。或复见有唯慧解脱于无余依般涅槃界。而般涅槃。是故当知由彼种性有差别故。非一切阿罗汉皆能回向无上菩提。复次回向菩提声闻。或于学位即能弃舍求声闻愿。或无学位方能弃舍。由彼根性有差别故。所待众缘有差别故。如回向菩提声闻由遇缘故。乘无上乘而般涅槃如是。菩萨设为如来及诸菩萨之所弃舍。因弃舍故。若遭尤重求下劣乘般涅槃缘。应乘下乘而般涅槃。然无处。无容诸佛菩萨如是放逸。弃舍于彼。定无是处。复次回向菩提声闻。若随证得阿耨多罗三藐三菩提。尔时即同如来。于无余依般涅槃界。而般涅槃。问回向菩提声闻。从本已来当言声闻种性。当言菩萨种性。答当言不定种性。譬如安立有不定聚诸有情类于般涅槃法性聚中。当知此是不定种性"。

进入增上意乐净地乃至第九地中，则展转增进，胜解清净，于第十地最为清净，可以行如来诸秘密。如来的秘密不可思议、不可度量，超越了一切度量境界。[1] 作为菩萨位，此论列出了种性地、胜解行地（地前）、净胜意乐地（初地）、行正行地（二地—七地）、决定地（八地）、决定行地（九地）、到究竟地（十地、如来住）。

关于涅槃，原本认为其并无二种区别，但是解释中却发生了变迁，即最终在小乘佛教确立了有余和无余二种之区别，此后便一直被奉行下来。可以说这一区别与认同生前解脱和离身解脱的印度思想一脉相承。考察阿含经可以发现存在着各种说法，有的观点认为无余涅槃在生前，而有余涅槃在死后。巴利语几乎仅仅将有余无余表现为 sa-upādisesa、an-upādisesa，与梵语中的 sa-upadhiśeṣa、nir-upadhiśeṣa 不同，而后者被译为有余依、无余依。以前 sa-upādisesa、an-upādisesa 是用在是否存在毒的残余问题上，并不认为 upādi 指烦恼及身体，所以仅译为有余无余显得并无不充分。二涅槃的思想中也存在着变迁。作为《瑜伽论》，因为继承了小乘论教的定论，所以得出如上结论。尽管如此，针对无余依涅槃，此论仍有着独特的观点，即作为最终结论认为，于无余依涅槃界中得般涅槃与真如一体有着相同的意思。如果在无余依涅槃界中得般

---

[1] 译注：《瑜伽师地论卷第八十》作"复次彼即于此住处转时。如无死畏。如是亦无老病等畏。如来亦尔。彼及所余于无余依涅槃界中。般涅槃者。于十方界当知究竟不可思议。数数现作一切有情诸利益事。如首楞伽摩三摩地中说幻师喻。若商主喻。若船师喻。当知此中道理亦尔。是名最极如来秘密。于此及余种种差别如来秘密。胜解行地修行菩萨下忍转时。随其胜解差别而转。从此转胜进入增上意乐净地。如是乃至于九地中。展转增进。胜解清净。第十地中于此胜解最善清净。于彼如来诸秘密中。是诸菩萨应正随转。当知如来如是秘密。不可思议不可度量。超过一切度量境界"

涅槃,则任何事物皆无区别。但是正是因为在此,才确立了阿罗汉与如来之间的分水岭。虽然没有针对独觉作任何叙述,因为它一定与阿罗汉相同,故而在此显示了本论所具有的三乘教的性质。

第二十五章　声闻与菩萨

《瑜伽论》中出现了很多过度夸张的表现，从而令人感到没有踏实感，而且叙述中也缺乏体验性的根据，因此能够为普通人带来心情感动之处不多。尤其在关于菩萨的叙述中，出现了很多此类的情形。与之相反，若基于同情的立场考虑，有关声闻的叙述则显得更加踏实。换句话说，菩萨都是利他的，而完全没有涉及自利的表现，故而完全是空想，在实际生活中不可能出现，即便考察印度的具体情况也是不现实的。之前已经论述过，在印度，宗教修行者、佛教的比丘都过着乞食的生活，自身没有必要从事生产，哪怕是最少限度的自我生存方法也没有。因此，从这一点上看来，可能会认为印度存在着完全舍弃自利、专心于利他且只进行利他的行为，然而必须考虑到，脱离了诸如取食之类的自利行为则不可能维持生活。在现实中，无论在何种条件下，自古至今都不存在不食人

间烟火却生存的人群。尽管取食被视为利他的一种方便,但实际上菩萨的自利本身就应该带有利他的性质,自利利他是修行者的一种关爱。这一点是不争自鸣的事实,如果是自我反省,就不需要其他人特意说明。然而,这一点却被认为是菩萨特有的,而声闻始终有所不及,这完全是印度式的夸张表现,其源头来自根植于这一基础之上的中国佛教的教判论。因此,我们在此姑且将其视为是被贬低的声闻与菩萨之间的差异吧。

《瑜伽论》第八十卷中提出声闻所包括的种类,论及了声闻所学和菩萨所学的差别。首先,声闻包括(一)变化声闻;(二)增上慢声闻;(三)回向菩提声闻;(四)一向趣寂声闻四种。此内容上文中也有所提及,其中,认为应将无漏界中的诸菩萨众与一向趣寂的声闻完全加以区别,而两者的差别在于是否顺从佛。此外,两者之间的差别还有(1)意乐故;(2)白法集成故;(3)种类故;(4)种性故;(5)持种故;(6)加行故;(7)威德故;(8)正行故;(9)福田故;(10)殊胜差别故;(11)因果故;(12)生依止故。(1)一向趣寂声闻因为背弃诸行杂染、利益有情事,所以一向安住于寂静意乐之中,而菩萨虽有垢染,但与之不同。(2)由于声闻仅得自身增长,故白法狭小,而菩萨意欲增长一切有情乐,故白法无量。(3)声闻因为是无为智,所以欲除遣自身烦恼,而菩萨则为了一切十方有情类。(4)声闻缘最胜解脱法之境而作意集成。与之相反,菩萨缘下劣诸行有情法之境而作意集成,而虽不是佛子,亦为佛子。(5)(6)声闻勤精进,于谛善巧,心善安定,但因未成就佛种性相,故为无种性,因诸佛不甚摄受故被称为不持种。菩萨则不然。(7)声闻已到究竟,且根成熟,但是于当来世不能作佛所作事,然而菩萨

已生初发心的刹那便能造作。(8)声闻即使到达究竟,受诸天人等供养赞叹,但是却不如住于始业修行的菩萨。菩萨虽然未达究竟位,但是其威德及智慧仍可映蔽一切声闻独觉。(9)声闻盛满治疗烦恼病的智慧良药,但是却不能根治一切众生的诸烦恼病。菩萨则不然,因为菩萨修行利他的胜义行。(10)声闻到达究竟,针对诸有情,智慧光明照然,但是并非诸天及世间的真实福田,这一点与菩萨未尽烦恼的情况类似。(11)于声闻,一切时中如来最胜,但是于最胜中,诸菩萨众最胜,这是因为该佛于该菩萨位作意集成之故。另外,通过二缘,可知菩萨更胜。(一)菩萨能成熟诸有情,(二)亦能成熟诸佛法,因此因缘感菩提果,随所成熟的诸有情类,能令其解脱。换言之,菩萨胜于声闻,也胜于如来。声闻只是得果而坐享其成。(12)声闻一向受学修行清净法因,亦为无量善友所摄受,却不能引发大菩提果。诸菩萨则与之不同,能引发大菩提果。(13)诸声闻依菩萨而生,而诸菩萨不能依声闻而生。上述内容论述了二者的差别,最后归结到利他一点上。所谓菩萨胜于佛(11),是因为菩萨现成熟有情,不断成熟佛法,极其重视利他。原本菩萨的思想源于释尊数百前生中修六度集菩提资粮的本生故事。该本生故事中包含着印度普通流行的童话、寓言等,掺杂着复杂多样的要素,具有印度人极其丰富的想象力,有时也包含着现实中完全不可能发生的内容。菩萨的所有行被总结为六度,故而六度成为大乘行的标准,与声闻观四谛、独觉观十二因缘进行修行相并列,菩萨把六度行作为其修行之道。把佛看得越大,越自然,菩萨行也就越广大,普通人不可能实行的事情菩萨都可以实行。该菩萨坐于菩提树下得金刚喻定,于第二刹那立刻得佛十力

乃至一切种妙智，超过一切菩萨行、菩萨地，证入一切如来行、如来地而得转胜依，从而成佛。但是，在安住于到究竟地的菩萨智等与如来智等之间仍然存在着差别。因此，声闻、独觉、菩萨之间也存在着差别。这些与如来之间当然也存在着差别。因此论述上述内容的《瑜伽论》正是论述了三乘教。自古以来认为《解深密经》、《瑜伽论》、《唯识论》等都论及三乘教的观点是正确的。针对涅槃也没有明确说明无住处涅槃就是因为这一点。因此，从教判的角度看来，其并非高质优秀的论述，且其虽将菩萨地称为摄大乘(mahāyāna-saṁgraha)，但是却没有归结于大乘而进行统一的综合。认为甚至在菩萨的到究竟地都与如来不同的观点并不恰当。

第二十六章　结　语

《瑜伽论》的内容极为丰富繁杂，所以，仅仅通过以上论述很难详尽其要。由于此论长达百卷，所以在论述一个议题之际，假若过分投身其中，则很容易忽略其他部分，顾此失彼，故而很难充分归纳其思想。加之，《瑜伽论》在论述一个事项的过程中常常一并阐述与之相关的其他事项，即习惯于列举同类事项，以各种不同的表述方式反复阐释同一事项。此外还有许多其他情形，从而才构成了一部大论，而其间无疑杂糅着各种不同体系的学说。就非佛教的内容而言，其不仅采纳了邪命外道的观点，或是模仿了邪命外道的学说，也吸收了耆那教的观点。作为佛教的内容，更多的是基于小乘佛教而展开的观点，因为有很多若撇开小乘佛教就无法加以解释的地方。作为小乘的内容，顺理成章的是有部的观点，然而，它也没有停留在有部之上，进而也采纳了经部的学说。有部的

多数内容不需要证明，而作为经部的学说，其中“有体过未无体说”当然也可以看做大乘佛教一般的观点，但其实际上作为一个根本的观点，则是源自经部的内容。其中也全面提到从色界十八天等小的观点到色心互熏说，而种子说和阿赖耶识说也是从经部的观点发展出来的重要内容。因为我不太了解经部的观点，所以无法明确其详细影响的过程以及引用的出典，但是当涉及同一立场时，如果出现与有部观点不一致的，其或许就是经部的内容。当然，作为一部论著的作者，其并非原封不动地采纳了参考内容以及所依据的内容，而论中也自然包含着作者本人的一些观察和处理方式，与原文之间必然存在不一致之处，因此并不是对所有内容进行的逐一考察。

关于有部，有些方面需要引起注意。有部所传《阿含经》多为杂阿含，此从第二十之“小乘经典资料的实例”一章的内容中也可以看到。《瑜伽论》中随处都在阐述蕴、界、处、缘起、处非处之五善巧，以及在此之上再加上根善巧和谛善巧之七善巧，即对《阿含经》给予极大的重视。但是，这些都是旧杂阿含的分类形式，而并不是现在《阿含经》的形态，所以有些混杂，但是从能够推断出原来形态这一点看，《瑜伽论》对杂阿含还是给予了高度的重视。此外，有部为各种学说的基础。所谓小乘，其实就是指有部，至少有部才是真正的代表者，因此《瑜伽论》建构于有部观点之上，这一点是无可争议的事实。大乘佛教论者通常贬低和轻视以有部为代表或有部本身的小乘佛教，然而，如果没有有部，大乘佛教也不可能作为佛教而成立。大乘佛教原本是在家佛教，而绝非从一开始就是出家佛教，其中途吸纳了出家佛教的小乘，从而才可能确立大

乘佛教的体系。大乘中原本不存在律藏之类的内容，这一点充分显示了其原本是在家佛教的特征，然而由于作为在家佛教没有发展成形，因此才被小乘指责为非佛说。或许在《瑜伽论》时代就有争论，所以引起了当时大乘佛说论者的反驳。大乘的对抗意识和对小乘的鄙视倾向均体现在《瑜伽论》中，从这一点中虽然可以看到大乘的发展壮大的趋向，但是也不能否认小乘所具有的内在力量。

进而，如前文所述，“本地分”变成“十七地”的原因在《瑜伽论》中未必能够得到满意的答案。假若把“十七”这一数字看作类似一种类型的东西，那么又无从在其他地方找到以十七为类型的内容。《达摩多罗禅经》为十七品，所以可以将其看作是符合此类型的形式，但是从内容上看，却难以认定与《瑜伽论》属于同类。《达摩多罗禅经》以数息观、不净观、界、四无量、阴、入、十二因缘为叙述线索，很难认为是这些内容直接引发了《瑜伽论》的十七地。另外，《修行道地经》现今的形式为七卷三十品，而从保存于三本宫本中的该经后记中得知，古时刚翻译出来的时候为六卷二十七品，即由“二十七品”一下子变成“十七品”，有些匪夷所思。而且，其内容仅限于阿罗汉的二涅槃，所以不能将其看作是原型。另外，据《出三藏记集》记载，第七卷三品是同一个译者独立翻译的一卷本，提及声缘菩之三乘，其中提及《法华经》的内容，即阐明了化城譬品和譬喻品的宗旨，最终述及不见生死不住泥洹的无住处涅槃，所以应该是《瑜伽论》之后的文本。由此考察可知，以上二经并非《瑜伽论》的直接来源，也没有从中发现十七地的类型。最终，除此之外，还丝毫没有找出十七地的基础。然而，如上所述，

我们还不能断定十七地的内容自古以来仅仅如玄奘译所示，因此只能存疑。尽管如此，若进一步加以考察，即上述二经均阐述了瑜伽师的行，将之称为“地”，某些内容与《瑜伽论》相通，因此，作为《瑜伽师地论》，至少作为《十七地论》加以归纳应该是依据如此背景下形成的体系。小乘中存在着重视瑜伽、沉溺于瑜伽的一批人，在这批人中自然也有对瑜伽理论加以总结而使其观点获得统一的，恰如上述二经所示，而这些观点最后被《瑜伽论》的著者加以吸纳。以上所论非常粗略，即缺少论证，而仅仅是一个大纲，不过，这也是目前所能做到的。

最后再略说几句题外话。假若我们把弥勒看作一位历史人物，而以传说为线索考察其人所撰写的著书，那么现存的有（一）《瑜伽师地论》；（二）《大乘庄严经论颂》；（三）《中边分别论颂》；（四）《金刚般若经论颂》；（五）《现观庄严论颂》；（六）《法法性分别论经体部》等六部。《分别瑜伽论》可能也是其著述，但是现今只留有残片。关于这些著述，最近我在名古屋大学文学部编辑的《论文集》三十年度和三十一年度[①]中有相关论述，加上本论的探讨，我想大体可以告一段落。据此可知，构成鸿篇巨著的共计有六、七部，而且构成了印度大乘佛教一个派别的基础，所以著者占据着极其重要的地位。从这些著述中探求弥勒思想的发展轨迹，我认为可以将其大要归纳如下几点：

第一，《瑜伽论》是三乘教的论著，是启蒙性的著作，而且其中几乎没有涉及般若思想，所以，归根结底仍属于一部初期的基础性

① 译注：“三十年度”即1955年，“三十一年度”即1956年。

论著。

第二,《金刚般若经论颂》和《现观庄严论颂》都涉及了般若思想,属于纯大乘的论著,包含着比《瑜伽论》更进一步的内容,可以说这表明了著者已经将纯大乘的思想引入到了体系之中。

第三,《大乘庄严经论颂》、《中边分别论颂》、《法法性分别论经体部》阐述了最为先进的思想,所以值得进一步探究。不过,由于《大乘庄严经论颂》还没有完全清除三乘教的痕迹,故而在唯识思想方面,只能说是《瑜伽论》体系中的另类。

昭和三十一年三月七日

《瑜伽论研究》解题

宫本正尊

第一、瑜伽十七地、摄大乘和菩萨地

一、玄奘赴天竺求法与十七地论

据《大慈恩寺三藏法师传》第一，玄奘三藏法师虽已随众师修学，然“时长安有常、辩二大德，解究二乘行穷三学，遍讲《摄大乘论》。玄奘又从学，所有深致一拾能尽。既遍谒众师，备餐其说，详考其理，各擅宗涂，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。乃誓游西

方以问所惑，并取《十七地论》（瑜伽师地论）以释众疑”。[①] 由此可见，玄奘法师西游之誓愿在于求得《十七地论》并从事相关研究。玄奘在那烂陀（Nālandā）学林之所学，也主要是围绕着瑜伽论相关的内容，其师为戒贤（Sīlabhadra）论师。因此，在南印度的建志城（Kañchipura）偶遇因饥荒逃难而来的锡兰（今斯里兰卡）僧人自在觉云（Bodhimegheśvara）、无畏牙（Abhayadaṁṣṭra）等三百余人之时，故有“法师（玄奘）引瑜伽要文，大节征之，亦不能出戒贤之解”之对话的记录。

对此，Rhys Davids 出版的 Yogāvacara's Manual 将其解释为《修行道地经》的一种，认为在研究《瑜伽师地论》之际有参考价值。Rhys Davids 在序论中列出了有关《阿含经》的禅定和定慧止观行的资料，颇值得参考。至于进一步有关瑜伽师之瑜伽行观的研究，则是接下来的工作。

二、《瑜伽论》的本母

《瑜伽论》卷一百“摄事分中本母”云：

> 谓若素怛缆摩怛理迦（Sūtramātṛkā），若毗奈耶摩怛

---

① 译注：此段为日文解说者之概述。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷第一云：“时长安有常辩二大德。解究二乘行穷三学。为上京法匠。缁素所归。道振神州。声驰海外。负笈之侣从之若云。虽含综众经而偏讲摄大乘论。法师既曾有功吴蜀。自到长安又随询采。然其所有深致亦一拾斯尽。二德并深嗟赏。谓法师曰。汝可谓释门千里之驹，再明慧日当在尔躬恨吾辈老朽恐不见也。自是学徒改观誉满京邑。法师既遍谒众师，备餐其说。详考其理。各擅宗涂。验之圣典。亦隐显有异莫知适从。乃誓游西方以问所惑。并取十七地论以释众疑”

理迦，总略名一摩怛理迦。

以上两者即指“诸经宗要摩怛理迦”和“调伏宗要摩怛理迦”，进而又把“略摄流转还灭、杂染清净杂说法”叫做“分别法相摩怛理迦”。所谓分别法相者，其本母实际上就是阿毗达磨，由于经律论三者都承认“摩怛理迦”，故而其本母都是一个。或依缘而自称为“经”，或依公论而称为“论”。若从发展史的角度纵观之，则以本母宗要、对法分别、记问、论议等形式展现，即钻研甚深圣法之学风自古绵延不绝，乃至持续发展到今天。

继而，有时根据随喜发问的形式，作为“方等”，或作为胜法的对法研究即“阿毗达磨”而发展，进而有作为记问分别的“毗伽罗邦”vyākaraṇa（在印度为“声明记问”），或义理论究的“优波提舍”，发展为不同的形态。通过这些形态，我们可以清晰地看到佛教学术研究的发展轨迹。

三、摄大乘与般若经的特点

《瑜伽论》“菩萨地”之注释中云：

> 如是圆满显示一切菩萨学道及学道果，名菩萨地，具说一切菩萨学道及学道果。一切种教实依处故。又此菩萨地（Bodhisattvabhūmi）亦名菩萨藏摩怛理迦（Bodhisattvapiṭakamātṛkā），亦名摄大乘（Mahāyāna-saṁgraha），亦名开示坏不坏路，亦名无障智净根本。

称瑜伽“菩萨地”为“摄大乘”，这是因为其与法、发心、胜解、增上意乐、资粮、时、圆证等“七大性”相应，因为它是对般若的发

趣大乘以及华严的菩萨十地之说相的综合阐发，而“贯通三乘”的论述方式来自于《大品》等的传承。因此，《大品般若》中的“大乘品”尽管作为大乘本母品构成“摄大乘”的先驱，但就是这个重要的“大乘品”不仅没有彻底摆脱声闻小乘之阿毗达磨的学风，相反却存在着追随其后而立证，即摄集其法相的一面。

上面指出“般若”作为“论议经”而从属于阿毗达磨，在此进一步从资料上彻底明确其属于阿毗达磨的性质。简而言之，无论是作为“方等”经的发展，抑或是作为阿毗达磨的延续，或者是作为记问辨别或论议经的发展，即无论从这些方面的任何一点加以考察，“般若经”都是阿毗达磨学风影响下的产物。其核心精神则以立志还原作为根本佛教之大本的大乘菩萨的誓愿，从发展史的角度来看，则属于有部上座的声闻小乘之学，通过揭示其“次第相承”之一面，便可明确其形成过程。

换而言之，虽然根据誓愿可以先取得目的性的东西，但就发展史的角度而言，过程要素则可构成新机制的来源。与这一发明过程同样，即使就发明而言，也不一定全部都是原创的内容，其中也可能参杂着借用或模仿的要素。

四、上座正统之学与瑜伽唯识的通三乘

（一）大品的共二乘、法华的二乘开会、瑜伽的通三乘

在初期大乘的《大品般若》中，大乘也是共声闻的教相，而在华严的《十地》中则建立了不共声闻的“独菩萨地”。“共”为依存性，而“不共”则是独立的构成。然而，从大乘的根本精神来看，对

于“共”或“不共”的过度执着都不可取，而必须确立更高的不堕两边的“中道”。

就此，早在龙树的教义里已经得到彰显，此处只是将两个系统衔接起来，并予以了新的解释而已。特别是龙树继承了大品的声闻摄取和法华的二乘开会的精神，所以，他尽管批判小乘各部，但在学说的建构上用的却是兼收并蓄的方针。总之，其八不中道的批判主义精神最终奠定了大乘的基础，而大乘独自的教相建设则留给了后代的大乘论师们，即完成这一重任的正是“大乘阿毗达磨”的论师们，其成果就是《解深密经》、《大乘阿毗达磨经》、《瑜伽师地论》等。此三者都为瑜伽唯识的建立做出了巨大贡献，一直延续到无著的《摄大乘论》、世亲的三十及二十《唯识论》、护法的《成唯识论》，即一路朝向“通三乘”的大乘阿毗达磨的法相学体系。

（二）三乘的境、行、果和瑜伽的十七地

《瑜伽师地论》和无著《大乘阿毗达磨集论》彰显了大小二乘教义相结合的学风体系。其中，《瑜伽论》亦称《十七地论》，该论的研究者被称为“十七地论者”。

关于“十七地”，《瑜伽论记》中将其等配于三乘的境、行、果加以显示，即观境起行，方能证果。境、行、果的任何一个都被综合匹配于三乘佛教的“通三乘”的立场上，这就是瑜伽的原则。

遁伦《瑜伽论记》卷第一上（大正42卷，315中）有如下三乘境、行、果与瑜伽十七地之间的等配表。[1]

---

[1] 译注：此三个表格为译者根据日语原文所建

此中境行果三无等配十七地。前九地是三乘境。次六地是三乘行。后二地是三乘果。观境起行方证果故。境九为三。初二地是境体。

<table>
<tr><td rowspan="9">境瑜伽(九)</td><td rowspan="2">境体(二)
一切皆以识为体故</td><td colspan="2">易知</td><td>(1) 五识身相应地</td></tr>
<tr><td colspan="2">难知</td><td>(2) 意地</td></tr>
<tr><td colspan="3" rowspan="3">境相(三) 下上粗细境相异故
粗细成三品为前后</td><td>(3) 有寻有伺地</td></tr>
<tr><td>(4) 无寻唯伺地</td></tr>
<tr><td>(5) 无寻无伺地</td></tr>
<tr><td rowspan="4">境界位(四)</td><td rowspan="2">定俱不俱</td><td>上二界名定定胜故在前</td><td>(6) 三摩呬多地</td></tr>
<tr><td>欲界名不定地散劣故在后</td><td>(7) 非三摩呬多地</td></tr>
<tr><td rowspan="2">心有无
九次第定</td><td>前八有心地在前</td><td>(8) 有心地</td></tr>
<tr><td>后无心地在后</td><td>(9) 无心地</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="6">行瑜伽(六)</td><td rowspan="3">通行(三)
三乘皆修三慧行故</td><td>初起</td><td>(10) 闻所成地</td></tr>
<tr><td>中起</td><td>(11)思所成地</td></tr>
<tr><td>后起</td><td>(12)修所成地</td></tr>
<tr><td rowspan="3">别行(三)
随机修法成自乘故</td><td rowspan="2">劣、小、方便</td><td>(13)声闻地</td></tr>
<tr><td>(14)独觉地</td></tr>
<tr><td>胜、大、根本</td><td>(15)菩萨地</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="2">果瑜伽(二)</td><td>若依二乘因亡果亦亡果立二门以为前后</td><td>(16)有余依地</td></tr>
<tr><td>若主佛身菩提涅槃分成两异以为前后</td><td>(17)无余依地</td></tr>
</table>

(三)三乘瑜伽师

进而,《瑜伽论》在“菩萨地”(Bodhisattva-bhūmi)一章中引用

了华严之《十地经》，在“摄决择分”中引用了《解深密经》，表明了其自身属于此类大乘经典体系的立场。于是，瑜伽的通三乘立场与光赞、放光、大品般若的共二乘立场相比较，在大般若中显示为初分、第二分、第三分。另外，亦与《增一阿含经》序品、第四十四卷、第四十五卷的弥勒(Maitreya)的通三乘相辅相成。然而，尽管说瑜伽继承了这些传承，但是由于其早已把龙树的《中观》作为基础，所以，以中道为宗旨的精神始终在其中发挥着核心作用。即使我们仅从这一点上看，也可以明确其与后来之唯识中道思想之间的连续性。

瑜伽之教说涵盖了原始阿含、上座有部的小乘阿毗达磨、般若中观、十地深密的大小乘经论等，对任何内容都加以平等地采纳，人(pudgala)则摄取了声闻、独觉、菩萨三乘的全部内容，作为佛教理论则呈现出前所未有的组织结构。

“瑜伽师”(yogācāra)就是瑜祇(yogin)，即观行者，与《大毗婆沙论》的诸瑜伽师一脉相承，其中“善达瑜伽师”若再溯其源头，则可以找到中阿含《牛角娑罗林经》的颉隶伐多(Kaṅkhā-Revata)以及《增一阿含》“弟子品”中被称为“树下坐禅意不移转”的狐疑离曰。然而，作为贯通声闻、缘觉、菩萨三乘的瑜伽师，则承接了有部大毗婆沙的“三瑜伽师”。因此，在这里也可以看到大乘法相和小乘有部法相之间的“学说关联性”。再进一步溯源，则能通达根本阿含，由此可以真切地了解佛弟子们在学术上的锲而不舍的钻研精神。进而，如果仔细考察境、行、果与十七地的通三乘结构，则可以了解到声闻小乘之学是如何作为“正统上座部之学”正确传承了作为根本佛教之“弟子佛教”的缩影。

（四）上座部弟子佛教和大乘弟子佛教

无论大乘佛教徒如何批判声闻弟子佛教之狭隘与卑微，但只要自己仍属于“大乘弟子的身份”，其学说就必然以正统的上座之学说为基础，只有这样才可能完善真正的大乘形态。何以故？因为“在世根本佛教已经不属于佛陀一个人，而是属于师徒一体的和合之四众”。此外，假若从中抽出师徒二者，而仅仅以某一方面思想建立佛教，这样的话，就不再是根本佛教，进而也不能称之为大乘佛教了。

因此，就大众或具有大乘特征的“赞佛乘”之理论，假若没有吸取正统上座部之学，则宛如平地而起的高楼大厦，时刻都会面临着倒塌的危险。就因为这一点，有部毗婆沙师批判大乘的赞佛颂文学为“言多实少”，其的确言之有据。提到这一点使我们不由得联想起近世日本法相学者曾指责华严、天台、密宗、禅宗、净土宗等一乘大乘家为“软弱圆顿”、为“破大乘”，因为他们完全不顾及小乘毗昙和权大乘法相之基础性研究，这种指责与上面的情况如出一辙，具有一定道理。

因此，只有把声闻小乘的正统弟子佛教作为基础加以吸纳，大乘佛教才可能获得坚实的基础。就此而论，从论述大小关系之本问题的角度来看，必须特别给予唯识法相的通三乘以高度评价，因为其承继了大品、法华、龙树之传承，为产生并完备大乘佛教的法相学组织体系竭尽了全力。

第二、瑜伽论的源流及瑜伽师的群体

宇井先生《瑜伽论研究》第四之"瑜伽师地论的梵名"一节中详细地探讨了瑜伽师的群体，其文如下：

另外，考察汉译本，注意到有《修行道地经》与《达摩多罗禅经》。前者是僧伽罗刹即众护所著，安世高将其归纳并译为《道地经》一卷，后由竺法护再译为《修行道地经》六卷。后者是后人将竺法护译三品《修行经》一卷附于其后，构成现在的七卷。在此论的序文一开始就已经言明其梵名为"偷迦遮复弥"（"复弥"又为"护迷"）。显然这就是 yogācāra-bhūmi。"遮"写为 cār 或者 ācār，是 ācāra 去掉最后的元音而成。将"偷迦"（yoga）译为"修行"，"遮"（ācāra）译为"道"，"复弥"（bhūmi）译为"地"，或者将"偷迦遮"（yogācāra）译为"修行道"。但是，无论怎样翻译，都不是 yogācārya，不是"瑜伽师"，而是"瑜伽行"。因此可以说"瑜伽行"的翻译正确。（"护迷"的"护"为 ho，可能是 bho 的讹传。因此"护迷"为 bhūmi。）

后者的《达摩多罗禅经》是佛驮跋陀罗为庐山慧远所翻，并为之实践。序言和目录中均提及此书名为"庾伽遮罗浮迷"，译为"修行道地"。显然这就是 yogācāra-bhūmi，与前述翻译相同。达摩多罗与佛大先都是实践并提倡此经内容之人，是居于犍陀罗的禅师。通常认为众

护或此二人主要是行小乘实践德目之人，他们构成了一个体系。在此体系的基础上再加上因《婆沙论》而广为人知的主张瑜伽师学说的一系列人的主张，从而形成《瑜伽师地论》。因此《瑜伽论》的源流就在于此。传说众护就是与弥勒菩萨有关系的人。

本文在此将沿着以上轨迹进一步考察和阐明《瑜伽论》之源流。

一、行道行地和菩萨行

中道（Madhyamā-pratipad）思想是在扬弃和吸纳苦乐、善恶、有无、断常等对立概念基础上建立的佛教的根本立场，当它在实践上被应用于菩萨"行"（caryā）之际，便具体化为摄受、负荷、令生一切的"地"（bhūmi）的思想。"中"就是中道或中观，"道"（pratipad）就是"行"。"道"和"行"只有与地的思想相结合，才能得到完善。"行"就是道，是行路，而且所行之菩萨道无非就是菩提心（bodhicitta）。纯一无杂、唯、纯粹、根本等，表现出其极致的状态，亦衍生出诸如"一鸟飞翔，虚空无限"之类的比喻。通过大悲誓愿之人与觉证辩证之法而证入法界，当达到人法不二的境地，即为菩萨行（bodhisattva-caryā），在此表现为中道行地。

此处的"地"本来应该被称为"行地"（caryābhūmi），如华严的"十地"应称为"十波罗蜜行地"，般若的六度应称为"六波罗蜜行地"等。"波罗蜜多"为 pāram-i-tā，其中√i 就是"行"，因此显而易见，其说的就是"行"的问题。所谓"波罗蜜"无外乎也就是菩萨行。这样的"地"就是"行地"，所以，华严的十地可以表示为"十行

地”，般若的六度可以表现为“六行地”，入法界品的善财五十三位之类的内容可以表示为“菩萨入法界五十三行地”，相对于文殊之智而将其表现为“普贤行”（Samantabhadra-caryā）。于是，受华严之影响的《瑜伽师地论》（Yogācārya-bhūmi-śāstra 或 Yogācāra-bhūmi-śāstra）被命名为“十七地论”（Saptadaśa-bhūmi-śāstra），其中“十七地”应被称为“十七行地”。于是，“瑜伽师地”也表示“瑜伽师行地”之意，因此有时被称为“修行道地”。故而应称为华严之“十行地”、瑜伽之“十七行地”或入法界之“普贤行地”、瑜伽之“瑜伽师行地”，更准确地说应称之为瑜伽·唯识的“弥勒行地”。进而从本论文的心地·行地之根本分别宗旨来看，如果将其表现为“华严唯心十行地”、“瑜伽唯识十七行地”，则更能看出二者之间的交错关系。

把“行”改为“行地”蕴含着一种比喻，即把“行”比喻为将一切生命拥抱在怀中令其成长的“大地”，它是作为根基的基础，具有母亲般的力量。称般若为“佛母”也是就此意义而言。这样一来，佛教的伟大精神便被具体展现出来。乾慧（śuklavidarśana）、性（gotra）、八人（aṣṭamaka）、见（darśana）、薄（tanū）、离欲（vtarāga）、已作（kṛta-vī）、辟支佛（Pratyekabuddha）、菩萨（Bodhisattva）、佛（Buddha）之十地被称为“三乘共十地”，其宗旨已经表现出汇聚三乘而使其归为一佛乘的倾向，之后再进一步发展成为通三乘十七地的思想。欢喜（pramuditā）、离垢（vimalā）、发光（prabhākarī）、焰慧（arciṣmatī）、难胜（sudurjayā）、现前（abhimukhī）、远行（dūraṁgamā）、不动（acalā）、善慧（sādhumatī）、法云（dharmameghā）之十地被称为菩萨的“不共十地”，这些都是大乘之机类、大乘之学修、大乘之法相已经确立的

标志，而上文提及的《十地经》(Daśabhūmika)的出现，正是其中一例。这不仅构成了《华严经》(Buddha-avataṁsaka)的核心，而唯心缘起或唯识缘起思想也试图在这此寻求其根据。由此而论，《瑜伽师地论》"菩萨地"之类的内容，全部都是在此基础之上建立的。

《华严经》的全称为《大方广佛华严经》，其中"大方广"(Mahā-vaipulya)代表着属于大乘方等经典的新思想。"华严"即华丽庄严之意，是以诗歌、散文等混合形式所表现的文学类作品。进而，因为菩萨、佛的经是关于觉证的阐述，所以可以说《华严经》也是从行的视角考察觉证的经典。文殊之智(Mañjuśrī-prajñā)之于般若，普贤之行(Samantabhadra-caryā)之于华严，分别被赋予了相应的特征，其理由便在于此。另外，《华严经》把今天的"十地品"和"入法界品"(Gaṇḍavyūha)作为其成立的两大支柱。"十地品"就是现在考察的作为地的菩萨行的理论阐释，"入法界品"则采用了对话篇的形式，是善财童子(Sudhana)对五十三位善知识(kalyāṇamitra)的参行记，换言之，也就是表现为普贤行之菩萨行的理论及其实际修学记录。以上二者相辅相成而构成了《华严经》之觉证辩证法的本质。尤其在"入法界品"中，善财童子以文殊之智为出发点最后又返回到文殊之智，期间具足普贤行愿，在这样的构想中，华严行地的本质以文学的方式被描述得淋漓尽致。

因此，《华严经》打出的是"佛"即觉证的旗号，内容则是以法界不二行充满其中的"法之经"。与之相对，《法华经》提出的是"法"的口号，内容是以一佛乘的佛贯穿始终的"佛之经"。《法华》(Saddharma-puṇḍarīka)亦被译为"妙法莲华经"或"正法华经"，其以诗歌和散文的形式阐述了正法，因此在经名上便体现出

"法之经"的标志。

学界一般认为华严、天台是佛教的二大哲学体系,从以上所述看,也确实有其道理。二经相互交织地论述了"佛"和"法",作为其表现方法,则是题目与内容彼此交相呼应,此消彼长,确有妙不可言之处。另外,二者涉及的都是菩萨、佛的根本问题,若以笔者的语言来表述,阐述的则是觉证辩证法的根本。易言之,《华严》是"佛的大方广",《法华》是"法的大方广"。《般若经》是"智的大方广",《大般涅槃经》是"涅槃(nirvāṇa)的大方广"。这些经典都属于"大方广"(Mahā-vaipulya),都是致力于弘扬大乘(Mahāyāna)的一乘(Ekayāna)经典。换句话说,均作为"Ekabuddhayāna",即一觉证乘、一辩证乘,是作为当时新兴大乘佛教运动之先锋的主干经典。

二、瑜伽的十七地和三乘的境、行、果

当菩萨行作为"地"的思想建构起独特的组织体系,并将其相关术语完善之后,对于与之相反的或之前被排斥的要素加以重新吸纳或摄取,便再度成为必要。这是因为它是在新的摄大乘理想的基础上建立起来的通三乘的综合体系。可以说是通过"行地"辩证法之扬弃综合作用的结果。

我们可以从《瑜伽师地论》(Yogācārya-bhūmi-śāstra)中发现一个典型的例证。即在《瑜伽论》中所谓"菩萨藏摩怛理迦"或"摄大乘",乃至"开示坏不坏路"或"无障智清根本"被作为菩萨地(Bodhisattva-bhūmi)的主干,其原因在于既援引了《华严经》"十

地”的体系，进而又综合了声闻、缘觉之二地的教义。也就是说，将这些所有的内容糅合在一起，进而冶为一炉，衍生出贯通三乘的“十七地”，它们都综合性地建构在“地”的体系之上。

所谓“瑜伽十七地”，是指(1)五识身相应地；(2)意地；(3)有寻有伺地；(4)无寻唯伺地；(5)无寻无伺地；(6)三摩呬多地；(7)非三摩呬多地；(8)有心地；(9)无心地；(10)闻所成地；(11)思所成地；(12)修所成地；(13)声闻地；(14)独觉地；(15)菩萨地；(16)有余依地；(17)无余依地等十七地。如《瑜伽论记》等所释，其论述的是三乘的境、行、果，从整体上可应看作是“十七行地”。其中所出现的声闻、独觉之二乘的教相也并非所谓小乘之二乘名目及法相的照搬，是在援引基础上的活用，而关于其解释和相关精神，均基于新的见地所展开，即旧瓶中所盛装的已经是完全经过扬弃的新酒！因此，所谓“通三乘”也全部变成了渗透着瑜伽唯识新思想的围绕菩萨觉证所展开的辩证法。

《瑜伽论》也继承了般若以及深密的思想，由于其立场在于依据唯识思想而开显根本真实，所以当把它作为瑜伽唯识或中观唯识而与中观思想相对立之际，“瑜伽”的名字里就自然包含了唯识。也就是说，瑜伽作为唯识观法而阐明了唯识思想的源流，并赋予其特征，故而非常重要。论及当时瑜伽的形态，则在其唯识观中充满着定慧即一心智慧观行的“地”的思想。这种情况强烈地反映在将古瑜伽师地翻译成“修行道地”或“道地”一点上。这一点也表现在身为迦腻色迦王之导师的众护(Saṅgharakṣa)身上，这也反映出当时以及之前佛教学界的一大特征。这是以进入如来无尽法门为目的的禅法观，而《达摩多罗禅经》就是其中的一个典型。

当佛教定慧双运的中道行到达作为一趣道(ekāyana-mārga)的四念处观的一境性(cittaikāgratā)之极致处时,便会将其体验为一心智慧,能够体味到瑜伽般若(yogaprajñā)之心地。譬如在阿含经典中,须菩提(Subhūti)的无诤行(araṇavihārin)、颉隶大伐多(Kaṅhā-Revata)的禅定第一(aggaṁ jhāyīnaṁ)、慈心住(mettavihārī)、止观行住(cetosamatham anuyutto, vipassanāya samannāgato)等都是这方面的典型,而在"入法界品"中,这些所有的一切都在被总摄于海涧国(Samudrakaccha)之弥勒(Maitreya)针对善财童子所教导的菩提心(bodhicitta)之立场中。《十地经》中的"极致"为"唯一心"(ekacittamātra),而在般若、华严之后的《解深密经》(Sandhinirmocana)中则转变为"瑜伽唯识观"。其"心意识相品"继承了经《阿毗达磨毗婆沙论》而延续下来的心相心地的内容,而"分别瑜伽品"阐述的则是作为一心智慧、止观双运之结果的瑜伽般若,这一品又被特殊命名为"瑜伽决义了义",是弥勒行观地的基础。《解密》中"心意识"的心相心地分别和分别瑜伽中的一心唯识观行地分别,在通三乘十七地乃至更广泛的框架下被有机地糅合在一起,从而整合成为综合结构。即首先分出心相心地和心性心地,进而再将此二心地分别作为行地观的内容加以整合,在此,作为"心意识分别"之《阿毗达磨毗婆沙》分别变得愈加精细,与此同时,依智不依识、转识得智的正智中道观也在心地分别中获得了发展。在此显露出《阿毗达磨》与《十地经》中的心相心性、法相法性之分别的倾向,换言之,形成了声闻、独觉之二乘和菩萨乘之通三乘十七地,即"瑜伽本地分"的框架,进而完善了综合决择此本地分和深密瑜伽唯识观的"瑜伽决择分的新研究"。

于是，尽管古瑜伽禅观的痕迹潜藏在决择分的唯识分别的法相结构之背后，而唯识说在此显示出比瑜伽行地更为重要的位置，即相对于古佛教而言，飘逸着新佛教的清香。继而从世亲的唯识观发展至护法的成唯识，这一线索越来越清晰。

在瑜伽唯识的初期，研究一直在至深菩提心的发露和广泛通三乘的框架下展开，所以无论在历来的阿毗达磨研究方面，还是站在与之具有对立关系的心性法性的般若中观的立场上，所展开的研究均可谓深入且广泛，开启的是综合佛教理论研究的时代。从《大乘阿毗达磨经》(Mahāyānābhidharma-sūtra)、《大乘经庄严》(Mahāyānasūtra-ālaṁkāra)、《大乘阿毗达磨集论》(Mahāyānābhidharma-saṁgīti)、《摄大乘论》(Mahāyāna-samparigraha)等名字上便可以看出法相分别研究的远大抱负和宏伟计划，而从《中边分别论》(Madhyānta-vibhaṅga)则可以看出，作为根本真实的分别，中观思想也实现了进一步的发展。在经过了这种新兴大乘阿毗达磨创造时代以后，法相分别更加精细，而研究则转移到对象论上。这是世亲以后诸论师研究和著述的显著特征。

三、大毗婆沙的瑜伽师和止观、坐禅比丘

"瑜伽"、"瑜伽行"、"瑜伽师"等术语并未出现于初期的阿含等经论之中。对于龙树的中观来说，给后代佛教学者造成的印象似乎是不同体系的学说，这些术语非常重要，因为它是显示大乘佛教二大系统的界标，然而就其来龙去脉，则历来缺少详细的论述。笔者曾在毕业论文《龙树无著两大系统的关系及其发展》中，零散

地介绍了《大毗婆沙论》,指出当时“瑜伽师”们将“四念处观心一境性”加工凝练为《瑜伽师地论》“声闻地”中瑜伽师的“止观心一境性”。在此,我将在此基础之上,以择取要点的方式介绍一些笔者的新研究成果。

《瑜伽师地论》也被简称为《瑜伽论》,义净称其为“中观瑜伽”,而一般仅称为“瑜伽”。另外,瑜伽在真言密教中广泛使用,拥有《瑜伽大教王经》、《瑜伽瑜祇经》、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》等众多经论,最终乃至被自称为“瑜伽宗”。如果是在印度的话,若称“瑜伽宗”,则是单单指以《解深密经》瑜伽决义了义或《分别瑜伽品》、《分别瑜伽论》、《瑜伽师地论》为基础的瑜伽观行派或瑜伽行派(Yogācāra),而在日本则没有“宗”这类的概念。在中国和日本,“瑜伽行派”或“瑜伽观行派”、“瑜伽论宗”之类的概念并不流行,而是作为“唯识法相宗”存在。或许是历史环境的复杂性将佛教的发展引向了不同的方向。从产生的角度来看,印度的“瑜伽行派”或“观行派”与中国、日本的“唯识法相宗”一脉相承,即使在今天,将此一系统的佛教称之为“瑜伽唯识派”或许更为恰当,因为该名称中显示了瑜伽的起源和唯识的发展。

“瑜伽师”、“瑜伽行”、“瑜伽”均出现在玄奘译《瑜伽师地论》中。《瑜伽论》没有被命名为《瑜伽地论》或《瑜伽行地论》,而是被称为《瑜伽师地论》,这其中包含着充分的传承关系,在此将首先论证这个问题。因为做这样的论证也可以厘清瑜伽唯识的起源及其发展的轨迹。其中表现最为明显的是最胜子的《论释》,其已经把瑜伽进行了境、行、果、教四种分别,而针对其中每一个都通过

援引当时的各种经典加以论证。关于“瑜伽师”，也将其称为“三乘行人”，或把“如来”也称为“瑜伽师”，比喻为拥有十七地的“王”。很明显这是将“瑜伽行”与“瑜伽师”分开的考量方法，是一种以瑜伽为基础所建构的共十地、通三乘十七地的立场。声闻、独觉、菩萨是三乘瑜伽行的瑜伽师，佛是使其圆满的瑜伽师，而论证此等三乘因人果人的“瑜伽师的行地”就是《瑜伽师地》。这一解释为《瑜伽论记》和《瑜伽略纂》等接受并传承下来。

在此需要提醒研究者特别注意的事实是，五分百卷之《瑜伽论》中的“本地分十七地”属于第一手资料，其重要到甚至被称为“经”的程度，而“摄抉择分”是“本地分”的阐释，由于其不完全限于“本地分”，而是综合了深密等其他思想，尽管前后之间有紧密的关联，但仍属于第二手资料。而且，《瑜伽论》从很早开始便以《十七地经》或《十七地论》之名称加以传播，即使到了清辨(Bhāvaviveka)的时代，其仍被称为“十七地论者”，其根本分为十七地这一点，是不容置疑的。然而，在十七地中经常以“瑜伽处”(Yoga-sthāne)作为小标题的只出现于二十九卷的声闻和菩萨二地中。换言之，只把“声闻菩萨瑜伽师”之地命名为“瑜伽处”，体现了本论以通三乘之人施设(Pudgala-prajñāpti)为核心的倾向。于是，此通三乘可以被认为是将共十地之人施设归纳为三地的产物，在其声闻地中，摄取有四相四果之分别圣贤，其中也包括乾慧等诸地。瑜伽师的思想经常出现在贤胜品、智品、定品之实践修道论的条目下。如上所述，不仅《瑜伽论》的三乘为人施设，而且即便在以“婆沙”为基础的《俱舍论》中，瑜伽师也出现在“分别圣贤品”第六的人施设之下。而且，在声闻、菩萨之二地中，也广泛地论及

了种姓、发心、自他利、真实义等贯穿于佛教生活之内容和形式的各种问题。但无论在哪一章节，都附带有瑜伽处，故而由此可以看出本论著者的意图所在。

通三乘的思想有两种倾向，一是带有将二乘扬弃为“菩萨地”的倾向，二是通过加强“声闻地”的分别研究，而使其发展到菩萨地的倾向。在上述内容中，解释了为何没有把《瑜伽论》命名为“瑜伽行地”，而将其译为“瑜伽师地”的根本理由，然而其绝非始自《瑜伽论》，而是在《大毗婆沙论》中就已经存在，只是地位逐渐被提高，乃至最终达到通三乘的高度。

《大毗婆沙》卷第八十一为《结蕴》第二的“十门纳息”第四的十一节，相当于研究四静虑的部分，其内容为“复次第四静虑三瑜伽师依之得入正性离生得果尽漏，谓佛独觉及诸声闻，故彼舍念亦名清净”，而把“声闻独觉佛”三乘命名为“三瑜伽师”。在浮陀跋摩、道泰共译的六十卷旧《毗婆沙》中，把后来玄奘译为“瑜伽师”的地方均译为“行者”、“行人”，也有“行禅比丘”之译词，相当于前面内容的部分为“复次以三种行人尽依第四禅入正决定得果尽漏。三种行人者谓佛、辟支佛、声闻”，二个译本完全吻合，一致得惊人。由此可以清晰地看出，玄奘有关“瑜伽师地”的解释决不是无源之水，而是延续了通三乘思想在声闻教义中所扬弃综合的内容，即属于自然的发展路径。此通三乘的倾向不仅表现在《大毗婆沙》中，也是当时佛教学界的一般共识。恰如最后一章中所论，《大品》已经是通三乘，龙树自然受到其影响，但是，瑜伽唯识体系的十种分别对话之无分别观也皆一致，与《大般若》的初分、第二分、第三分及光赞、放光、摩訶般若吻合，这一事实证明，通三乘思

想已经是当时普遍的思想动态。这一动态也可以在《增一阿含》“序品”以及第四十四卷、第四十五卷的弥勒通三乘思想中看到。

更加确凿的证据是众护(Saṅgharakṣa)的《修行道地经》,其相应处作“偷迦遮复弥经,晋名修行道地”,由此可以推测出《瑜伽论》的梵名并非 Yogācārya,而是 Yogācāra,与“瑜伽师地”的译词相比,“瑜伽行地”似乎更加贴切。其“第一集散品”在“何谓无行,何谓为行。云何修行,云何修行道”的标题下有“何谓修行,云何为行。谓能顺行,修习遵奉,是为修行。其修及习,是谓为行。何谓修行道,专精寂道,是为修行道。其彼修行,而有三品,一曰凡夫,二曰学向道,三无所学也。所谓凡夫,修行新学,旧学未成,为此辈说修行道经。”从此段文字可以看出,“修行”就是“能修行者”之意。虽然此处不是声缘菩三乘,而是凡夫、有学、无学三种人,但是此三种人无非就是“三种瑜伽师”。《修行道地经》共有三十品,最后六品依据的仍是通三乘的思想,涉及学地、无学地、无学、弟子三品修行、缘觉、菩萨等。特别是在“缘觉品”第二十九中阐述了相当于《法华经》中著名的火宅三车譬喻的内容,“呼诸子出各赐与者,现三道教也。子悉出父等与宝者,为现大乘无有三道,临灭度时乃了之耳。”在“菩萨品”第三十中称“各从本心成三乘行”。安世高译《道地经》仅由一卷七章构成,形式也不完整,但是在其“第一散种章”中的“是行者三辈,未得道者、学者、不学者。何等为道地,行者所行是为行者地”与竺法护所译之前记文句一致。因此,所谓“能修行(者)之地”、“行者之地”,其最终无外乎就是“瑜伽师地”,总而言之,无论最胜子、玄奘以及慈恩的解释,抑或《大毗婆沙》瑜伽师以及众护“修行道地”的解释都与“瑜伽师地”相吻

合。另外，根据“庾伽遮罗浮迷译言修行道地”的文献，《达摩多罗禅经》也被称为 Yogācāra-bhūmi，可知，当时很多的禅观就是瑜伽行观，所谓坐禅比丘就是瑜伽师。进而还可以从《大毗婆沙论》等中的瑜伽师身上推测出当时的实际背景。另外，《出三藏记集》所收录的僧叡“关中出禅经序”、慧远“禅经统序”所记载的“婆须蜜”（Vasumitra）、“僧伽罗叉”即前述之众护、“沤波崛”（Upagupta）、“僧伽斯那”（Saṅghasena）、“勒比丘”（Pārśva）、“马鸣”（Aśvaghoṣa）、“究摩罗罗陀”（Kamāralāta）、“达摩多罗”即前面所述禅经的法救、“佛大先”等各论师的实际活动可以从这些各类“瑜伽师地”的记录中获得理论上的阐释。在此，笔者通过“瑜伽师地”以及后来的“譬喻者”的系列研究（〈譬喻者、大德法救、童受、譬喻论的研究〉，日本佛教学协会年报第一年，昭和四年，115-192 页），澄清了作为佛教史上最为模糊的阿育王以后至迦腻色迦王前后一段时期的历史。

四、瑜伽师的早期形态

通过上一节的讨论我们得知，玄奘翻译《瑜伽师地论》依据的是自瑜伽师即禅观时代开始的正统解释，本节将就《瑜伽师地论》中所出现的“瑜伽师”本身展开讨论。首先应注意的事实是，《瑜伽师地论》中出现的瑜伽师的名字在“声闻地”第十三及其“摄决择分”、“摄事分”的“契经事摄”、“本母事”的“序”和“辩”的“摄”中。关于这一点，恰如前节所述，所谓“瑜伽师”，一般泛指当时的坐禅比丘，并没有将“空闲无事比丘”（āraññako）和禅定比丘等排

除在外。因其仅出现在“声闻地”中,这说明了该瑜伽的“声闻地”结构大体的依据所在。就这一事实也可推知,本论与《大毗婆沙论》存在着紧密的关系。“声闻地”分四瑜伽处,概括而言,瑜伽师的瑜伽以五停心观总别念住为极致,通过反复修习四念住观,而生能缘所缘平等平等之智,最终证得心一境性。“奢摩他”、“毗钵舍那”作为定慧均等、止观双运、二鸟双游的菩萨行对后世产生了深远影响。在“声闻地”的瑜伽施设中,积极的是信、欲、精进、方便四种瑜伽,其作为通三乘也与菩萨行有着密切的关系。另外,值得注意注意的观点是,在第四瑜伽处阐述了世间和出世间两种瑜伽,将离欲七作意、四禅四无色八定、二无心定、五通、生差别、离欲著诸相等归定为世间瑜伽,将四谛十六行相判断为出世间瑜伽,可以说,其明确了佛教的纯粹性和混杂性思想之间的区分。

接下来本应更加详细地论述其与《大毗婆沙》瑜伽师之间的关系,但由于仅《婆沙》本身就涉及约一百三十多处,而且这个问题也偏离了本论文的主旨。由于瑜伽论中的瑜伽思想可远溯到阿含经典,就此笔者发现了若干原发性的混杂性要素,所以想借此机会加以介绍,以此结束本节。

“声闻地”第二在“瑜伽处”进行了补特伽罗品类差别等的十九门分别。其第三所缘分别了(1)遍满所缘境事;(2)净行所缘境事;(3)善巧所缘境事;(4)净惑所缘境事,在第一“遍满所缘境事”下说明了(a)有分别影像;(b)无分别影像;(c)事边际性;(d)所作成办等四种所缘境事,在最后的总结里说明了奢摩他、毗钵舍那、一切事、真实事、因果相属事的遍满,作为其引证,引用了与颉隶伐多(Kaṅkhā-Revata)禅定瑜伽行相关的经典。

佛世尊曾为长老颉隶伐多说如是义。曾闻长老颉隶伐多，问世尊言。

大德，诸有比丘勤修观行，是瑜伽师能于所缘安住其心。为何于缘安住其心，云何于缘安住其心，齐何名为心善安住。

佛告长老颉隶伐多：善哉善哉，汝今善能问如是义，汝今谛听极善思惟，吾当为汝宣说开示。颉隶伐多，诸有比丘，勤修观行，是瑜伽师，能于所缘安住其心，或乐净行，或乐善巧，或乐令心解脱诸漏，于相称缘安住其心，于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，能于其中不舍静虑。

接着针对（1）于相称缘；（2）于相似缘；（3）于缘无倒分别，用大篇幅解释了“安住其心”，且作为重颂援引了世尊的“行者行诸相，知一切实义，常于影静虑，得证遍清净”，进而又作为复说颂又援引了“于心相遍知，能受远离味，静虑常委念，受喜乐离染”一颂。关于颉隶伐多，首先，《增一阿含》“弟子品”中有“树下坐禅意不移转，所谓狐疑离曰比丘是”Aggaṁ jhāyinaṁ yadidaṁ Kaṅkhā-Revata（A.I.14）一句，而在“弟子品”此句之前便有“坐禅入定心不错乱，所谓离曰比丘是”（Aggaṁ āraññikānaṁ yadidaṁ Revato Khadiravaniyo），即出现了 Revata 的名字。后者出现于《长老偈》Tharagāthā 第 42 偈的 Khadiravaniyo thero，以及第 645-658 偈中的 Revata，据说此处的“Revata”是舍利弗的弟弟，而前者是《长老偈》第 3 偈的 Kaṅkhā-Revata，在《赞叹偈》（UdānaV.7）中明确说的是执持的疑盖净（arrano Kaṅkhāvitaraṇavisuddhiṁ paccavekkhamāno），

指获得佛之赞叹语(yākkāci kaṅkhā)的Kaṅkhā-Revata。在《瑜伽论》中"颉隶伐多"音译为"疑多隶伐多",所以应该是与后者有关。

然而,因为找不出与《瑜伽论》此段表述相当的经文,所以难以明确断定,不过在《中阿含》双品的《牛角婆罗林经》(Mahāgosiṅgasutta,M.32)中有这样一段陈述,在月圆之夜,于牛角婆罗林中,在诸弟子们彼此交流心境法味之际,佛陀对舍利弗说:"尊者舍梨子,若有比丘,乐于燕坐,内行止不废坐禅,成就于观,常好闲居,熹安靖处"(Idh' āvso Sāriputta bhikkhu paṭisallāṇarāmo hoti paṭisallāṇarāto, *ajjhttaṁ cetosamathām anuyutto*, *anirākatajjhāno*, *vipassanāya amanāgato*, *brūhetū suññāgārānaṁ*),即述说了奢摩他、毗钵舍那的心安住,之后,世尊对离越哆的常好坐禅加以赞扬。这一段最适合有关《瑜伽论》瑜伽师安住所缘的解说。然而,尽管我们能够肯定传说中的这两位Revata都是禅定的达者,但仍难以判断此处指的是牛角森林聚会时的Revata,还是《智度论》中"常好坐禅"的颉隶伐。《瑜伽论》将Kaṅkhā-Revata看作是"善达瑜伽师",因此,笔者此处也据此将其判断为后者。

从上一节的考察中我们大体了解了"瑜伽师"究竟指的是怎样的群体,他们具有怎样的思想,也考察了阿育王以后至迦色腻迦王前后佛教学界付法传的长老、禅经所述学者、《大毗婆沙》等所记诸论师的基本线索。最后的结论可以归纳为,这批瑜伽师多出自克什米尔、犍陀罗等北印度地区。根据笔者一直以来所得出的研究结果,以及进而对很多方面的探索,在此援引南方巴利《弥兰陀王问经》(Milindapañha)和Rhys Davids命名的所谓《瑜伽师(地)论》Yogāvacara's Manual做进一步阐释。

关于《弥兰陀王问经》，恰如文本出版者 V.Trenckner 已经注意到的，现在的文本成书于公元 100 年至 200 年之间，其原本是公元前二世纪中叶在北印度用梵文写成的。根据 Trenckner 从语言学上的推断，以及英译者 Rhys Davids 所作的详细考察，该经包含着大量有别于其他巴利《阿含经》的独特词语，所以可能是从北印度的俗语(prākṛta)或梵文原典翻译成巴利语的。这部经典孕育于希腊文化和印度文化相交织的环境中，应该是北印度的产物，其对话的主人公龙军(Nāgasena)即汉译的"先那比丘"，据推测，其可能与前述瑜伽师群体有着紧密的关系。而巴利原典里出现的 Yogāvacara 一词，很可能就是当时根据瑜伽师的梵文 Yogācāra、Yogācārya 所造的新巴利语词汇之一。或者说，如果其最初的原本是某类俗语，尔后则移植了该俗语的"瑜伽师"，无论是哪种情况，该经第三品 Nāgasena-Milindarāja-pañhā 初品中出现的"Yogāvacaro"和最后 Meṇḍakapañho Samatto 一篇中频繁出现的 Yoginā Yogāvacarena 一词，都是值得注意的。在其条目下所阐述的心净、心止观、心一境等瑜伽观与前述《瑜伽师地论》中出现的各种瑜伽观如出一辙。由于可以找出相同瑜伽师的线索，因此或许我们可以根据这些内容进一步探明佛教中瑜伽、瑜伽行、瑜伽师思想的初期源流。

顺带应该做的研究是由 Rhys Davids 出版的《瑜伽师(地)论》Yogāvacara's Manual。该书的写作年代和著者不明，可能与《弥兰陀王问经》一样也是来自北印度，或在其影响下所形成的一种修行道地经，所以应该将其看作是一种"瑜伽师地论"。Rhys Davids 在其序论中搜集了阿含经典的禅定、定慧止观行的资料，这些资料

对于研究该瑜伽师的瑜伽行观大有裨益，令我们获得了更为广阔的视野和丰富的资料，所以可望在不远的将来完成此瑜伽师的研究。

对于研究佛教中出现的各种“瑜伽师地论”而言，参照“僧佉瑜伽”(sāṁkhyayoga)知行合一之境的《薄伽梵歌》(Bhagavadgīta)的相关研究是十分必要的。如“无罪之人啊，曾示如下。于此世有二种见地。即理论派(僧佉即数理)的知识统一和实修派(瑜伽即观念)的行作统一”(loke' smin dvividhā niṣṭha purā proktā mayānagha, jñānayogena sāṁkhyānām karmayogena yoginaṁ)这一句表达，已经表明了般若和瑜伽的两个动向，而由于这种情况在佛教的瑜伽论里也是一个经常性的问题，乃至最终衍生出“般若瑜伽”或“慧度瑜伽”(prajñāyoga)的思想。而且，《薄伽梵歌》各品作“理论瑜伽品 sāṁkhyayogo”、“远离行作瑜伽品 karmasaṁkyāsayogo nāmo”、“自我制御瑜伽品 ātmasaṁyamayoga nāmo”，即各品皆为“瑜伽品”，乃至将整部经典命名为“瑜伽教典”(Yogaśāstra)。

与前述情况完全相同，《解深密经》的“弥勒菩萨问品”第九也被命名为“分别瑜伽品”第六或“瑜伽决义了义经”，《瑜伽师地论》“本地分声闻地”和“菩萨地”二地的各品也都附带了“瑜伽处”(Yogasthāna)，因此与将整部论命名为“瑜伽师地论”的趣旨相似。进而，《薄伽梵歌》阐述了非有相功利的行作(karma)、非着空恶取的不作(akarma)和离作(naiṣkarma)，以及针对于分析认识智(kṛtsnavit)，而阐述了达观总体智(akṛtsnavit)，这是其与佛教之般若方便道、瑜伽善巧相应行相通的地方。两者其中之一由 Kuru-pañcala 所创，另一则是诞生于迦国犍国的北印度土地上，具有相

同的混合性特征。从这一点来看，作为印度哲学，对二者进行比较研究，也是十分必要的。

五、菩萨瑜伽师：弥勒、无著、世亲等

透过《般若》、《十地》、《瑜伽》等经典所强调的是菩萨的学（Bodhiasattva-śikṣā）和菩萨的行（Bodhiasattva-caryā），即"学"和"行"的问题，而构成其根本的则是菩萨的菩提心。"学"（śikṣā）首先在"声闻地"得到发展，这一历史事实也可以通过其他方面得到印证，即被称为声闻乘的阿毗昙的法门把圣者看作四向四果的八圣贤，将此"学"大致分为学（śikṣā）、无学或有学、无学（aśikṣā）三个台阶。以"学"作为出发点，那些法执持（dharmadhāra）和本母执持（Mātṛkadhārā）的专门研究者成为阿毗达磨论师（Ābhidhārmika）即心相、法相研究的专家，而将擅长于此分类和注释的博学多闻者们称为毗婆沙师（Vaibhāṣika）。然而，毋庸置疑的是，佛教精神并非仅仅存在于从事此类研究的学者的领域中。如前所述，观行的实践者既是定执持（dhyānadhārā）者，也是专心于戒律僧风行仪的戒执持（vinayadhārā）者，同时也是向普通民众布教的说教师（dharma-kathika）。其中，只有那些坚持把释尊的教导作为佛教之根本而从整理上理解佛教的中道行者，他们即使持有某种立场，但不会执着，才是始终重视实践的行者。与声闻之"学"相对，这里基本上是朝着菩萨"行"（caryā）的方向在发展。如笔者在《根本佛教与佛教学》、《觉及觉支和菩萨菩提分法的研究》等论文中所阐述的，因为菩萨在任何一部大乘经典中都最重视基于菩提心的

“发趣大乘”，虽然涉及“云何学，云何修行”等问题，但当论及什么是必须学（śikṣitavyaṁ）时，则一定是学菩萨行。因此，对于菩萨而言，“学”是极具体验性的思想性内容。即以“行”√i为趋向的波罗蜜思想变成了核心问题。因此“菩萨行”、“波罗蜜行”、“菩提行”都以“行”为表征。无论是四摄事的“利行”（artha-caryā），还是“同事”（samānārthatā），或是“大悲为首”（karuṇa-pūrvaṁgamāt），总而言之，到了大乘菩萨阶段，新的视点被打开，已经明确意识到声闻之“学”中所存在的局限性。

“行”（caryā 或 mārga、pratipad、pāramitā）都是用于“道”或“度”，这种表示实践性动向者成为表征。大乘（Mahāyāna）的“yāna”也是表示此“行”之趋向的词。

恰如本章开端时所述，“中道”、“行”、“道”、“地”是贯穿大乘佛教的精神、视点和方法。笔者在此将这种根本性的动向特别命名为“行地”（caryā-bhūmi）。于是，类似的“入法界不二行”也被称为“普贤行”，这是“普贤行地”的思想，上述的瑜伽实际上也是“瑜伽行”（yoga-caryā），作为大乘菩萨行，应称之为“瑜伽师的行”，可以仿照“普贤行”，将此表现为“弥勒行”（Maitreya-caryā）。因此，这是在思考“瑜伽行地”、“瑜伽师行地”、“弥勒行地”。行地的“行”通常表现为“caryā”，也可以采用相同词根的“cāra”，这样的例子也不是没有。例如，“贤圣行住所摄俱生威力”（ārya-cāra-vihāra-saṁgṛhītaśca sahājaḥprabhāvas）、六种菩萨的“第一胜解行菩萨住胜解行地”（adhimukti-caryā-bhūmi-sthito bodhisattvo adhimukti-cārī）、“慧行”（prajñā-cāraḍ），还有此处的“瑜伽论菩萨地”等。另外，作为大乘精神的显现，《佛所行赞》、《佛本行集经》

等都表现为“佛所行”(Buddha-carita),还有采用“本行藏”(Cariya-piṭaka)者,这些都是“行”的具体表现。“瑜伽观行”的yoga已经是观行,“瑜祇”(yogī)就是观行者,就是瑜伽师。由于大乘菩萨行的“行”思想的渗透,作为“瑜伽之行”还特别产生了yoga-caryā、yoga-cārā、yoga-ācāra等词。

到了近代,《瑜伽师地论》的梵文原名之所以引发出问题,最初可能是源于公元1883年(明治十六年)出版的已故南条博士的英译大明三藏圣教目录No.1170中的Saptadaśa-bhūmi(ka)-śastra-Yogācārya-bhūmi。此后,一方面是剑桥图书馆所藏《瑜伽论菩萨地》(Bodhisattva-bhūmi)的梵文本被发现和研究,另一方面,根据印度其他学派的论书记载,再通过藏译《瑜伽论》的标题进行校勘,很多学者主张应将其订正为Yogācāra。

在玄奘门的传说中,《瑜伽论记》作者所记的“印度本音,称曰瑜伽(yoga)。唐无正音”,“梵言阿遮罗[ācār(y)a],此云师”,“梵云步弥(bhūmi)。此云地者,生成住持义也”,也就说,通过瑜伽+师即yoga+ācārya二词的连接,而构成了“瑜伽师”(yogācārya)。另外,在慈恩《瑜伽略纂》中称“师有瑜伽,即有财释。瑜伽之师,依主释也”,此与其在《成唯识论述记》卷第二本中所述“述曰。言瑜伽者名为相应,此有五义故不别翻。(中略)瑜伽之师,即依主释。师有瑜伽,名瑜伽师,即有财释。若言瑜祇yogī即观行者,是师之称”几乎是相同的解释。此《述记》的记载实际上是在《成唯识论》十卷中仅出现过一次的“瑜伽师”的注释。慈恩的这些解释也与《伦记》的作者相同,认为是被译为“规范师”或“古师”、“先旧诸师”(pūrva-ācārya)的ācārya即“师”与“瑜伽”的合成。与

"yogācāra"相关的惯用词例用于表示 yogī，对此慈恩也予以承认，认为"瑜祇"就是"师之称"。梵文《法华经》(Saddharmapuṇḍarīka)序品(Nidanaparivartaḥ)中有 yogino yogācāraḥyogācārasaṁpannaḥ，梵文《楞伽经》(Laṅkāvatāra)中采用了 yogī yogācāra śmāśānika mahāyānasamprasthito 或 āraṇyaka yogī yogācāra 的表述。在月称(Candrakīrti)的梵文《中论注·明了法句》(Prasannapadā，Madhyamakavṛtti)中，yogī 和 yogācāra 都用于表示离二边行中道证无我智的行者。巴利本《Milindapañha》中采用了 yoginā yogāvacarena、yogi yogāvacaro 的形式。进而在称友(Yaśomitra)的《俱舍释论》(荻原博士校订本)中也同样分别采用了 yogī 和 yogācāra，从中可以看到这些惯用词例。或许将其译为"瑜伽行者"或单独译为"瑜伽师"才算是正统。

特别是作为"瑜伽论"的书名，我认为"瑜伽行者地"或者如玄奘所译的"瑜伽师地"很恰当。这是因为，《瑜伽论》是从佛教初期开始由阿毗达磨论师们基于人施设(pudgalaprajñapti)分别而撰写的论著。进而，《瑜伽论》中最引起关注的"本地分、菩萨地"的单行梵文本被称为"菩萨地"(Bodhisattva+bhūmi)，这可构成其最终的证据。所谓菩萨，无外乎就是三乘瑜伽师中的"菩萨瑜伽师"。说到"菩萨瑜伽师"，提婆(Āryadeva)《四百观论》(Catuḥśataka)中有与此密切相关的用例。根据印度人 Shastri 博士出版的梵文残片，其章节中有 ācāryāryadevīye bodhisattva-yogācāre catuḥśatake，bodhisattva[5] yogācāre catuḥśatake，Vaidya 博士的梵藏文本中有 bodhisattvayogācāracatuḥśatakāśāstrakārikā，yogācāre catuḥśatake，Bhattacharyya 先生的藏本中有 ācāryāryadevīye bodhisattva-yogācāre

catuḥśatake, ācāryāryadevapādiye bodhisattvayogācāre catuḥśatake 等例句。如果对这些例句采用有财释,则可以读为"于具菩萨瑜伽行的四百观",或也可以读为"于圣提婆即瑜伽行者瑜伽师的四百观论"。但是,称友的《俱舍释论》Dr. Louis de La Vallée Poussin, Cosmologie: Vasubaddhu et Yaçomitra: Troisiéme chapitre de I' Abhidharmakoça"(Academic Royale de Belgique: Memoires Deuxième Série Tome VI; Bruxselles, Janvier, 1919, p. 151)中作"pūrvācāryā Yogācārā Āryāsaṅga-prabhṛtayaḥ,即"圣无著等先旧诸师诸瑜伽师",是非常恰当的用例,基于这些用例,则 yogācāra 就是指无著菩萨等菩萨瑜伽行者或瑜伽师,所以,将"瑜伽论"译为"瑜伽菩萨地论"、"瑜伽师地论"最为恰当。



杭州佛学院唯识学研究室研究成果





定价：39.00元